LA

MENTALITÉ PRIMITIVE

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

La Philosophie d'Auguste Comte. *Quatrième édition*. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

La Philosophie de Jacobi. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte et une introduction par L. Lévy-Bruhl. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. *Troisième édition*. 1 vol. in-8° des *Travaux de l'Année sociologique publiés sous la direction* de E. Durkheim (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*).

La Conflagration Européenne. *Les causes économiques et politiques*. 1 brochure in-8°.

La morale et la science des mœurs. *Septième édition*. 1 vol. in-8° (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*).

L'idée de responsabilité 1 vol. in-8° (Paris, Hachette).

L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne, *deuxième édition*. 1 vol. in-12 (Paris, Hachette).

History of modern Philosophy in France. 1 vol. in-8°, 1889. (Chicago, The Open Court Publishing Company ; Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner and C°.)

Quelques pages sur Jean Jaurès. 1 vol. in 12°. Paris. (Librairie de l'*Humanité*.)

TRAVAUX DE L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

FONDATEUR : ÉMILE DURKHEIM

LA MENTALITÉ PRIMITIVE

PAR

LUCIEN LÉVY-BRUHL

Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe

1922

AVANT-PROPOS

Quand *les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* parurent, il y a douze ans, ce livre aurait déjà dû s'appeler *la Mentalité primitive*. Mais parce que les expressions « mentalité » et même « primitive » n'étaient pas encore entrées, comme aujourd'hui, dans le langage courant, j'ai renoncé alors à ce titre. Je le reprends pour le présent ouvrage. C'est assez dire qu'il fait suite au précédent. Ils traitent tous les deux du même sujet, quoique d'un point de vue assez différent. Les *Fonctions mentales* avaient insisté surtout sur la loi de participation, considérée dans ses rapports avec le principe d'identité, et sur le fait que l'esprit des primitifs est peu sensible à la contradiction. *La Mentalité primitive* a plutôt pour objet de montrer ce qu'est pour eux la causalité, et les conséquences qui découlent de l'idée qu'ils s'en font.

Elle ne prétend pas plus que *les Fonctions mentales* à épuiser l'étude de la mentalité primitive, sous tous ses aspects et dans ses multiples expressions. Il ne s'agit, ici encore, que d'une introduction générale. J'ai cherché simplement à déterminer, de la façon la plus exacte possible, l'orientation propre de cette mentalité, de quelles données elle dispose, comment elle les

acquiert, quel usage elle en fait : en un mot, quels sont les cadres et le contenu de son expérience. Ce faisant, j'ai été amené à essayer de dégager et de décrire certaines habitudes mentales caractéristiques des primitifs, et de montrer pourquoi et comment elles diffèrent des nôtres.

Afin de saisir, pour ainsi dire sur le fait, les démarches essentielles de la mentalité primitive, j'ai choisi à dessein, pour les analyser, les faits les plus simples et les moins ambigus. Je pouvais espérer, par ce moyen, voir diminuer les chances d'erreur, si nombreuses en une matière si complexe, et faire apparaître plus clairement, dans leur jeu même, les principes constitutifs de cette mentalité. Je me suis ainsi attaché à étudier ce que sont, pour les primitifs, les puissances invisibles dont ils se sentent entourés de toutes parts, les songes, les présages qu'ils observent ou provoquent, les ordalies, la « mauvaise mort », les objets extraordinaires apportés par les blancs, leur médecine, etc.

On ne s'attendra donc pas à trouver ici une étude de la mentalité primitive dans ses rapports avec les techniques des sociétés inférieures (invention et perfectionnement des outils et des armes, domestication des animaux, construction d'édifices, culture du sol, etc.), ou avec leurs institutions parfois si complexes telles que l'organisation de la famille ou le totémisme.

Si l'introduction générale que constitue le présent volume, joint au précédent, a atteint son but, elle permettra précisément de mieux définir quelques-uns des grands problèmes soulevés par les institutions, les

techniques, les arts et les langues des primitifs. La connaissance de leurs habitudes mentales, en tant qu'elles se distinguent des nôtres, aidera à poser les questions en des termes qui n'en rendent pas impossible la solution. Elle fournira une sorte de fil conducteur. Il deviendra moins difficile, du moins dans un certain nombre de cas, de discerner les fins que les primitifs poursuivent plus ou moins consciemment. On comprendra mieux les moyens, parfois enfantins ou absurdes à nos yeux, qu'ils sont conduits à employer, et l'on remontera ainsi aux raisons profondes qui expliquent les formes ordinaires de leur activité, soit individuelle, soit sociale. Plusieurs chapitres du présent ouvrage sont des essais d'application de cette méthode à des cas relativement simples.

Il m'a semblé que leurs résultats confirmaient l'analyse abstraite qui a été exposée dans *les Fonctions mentales*. En me fondant sur elle, en effet, j'ai pu rendre compte d'un certain nombre de faits, inexpliqués jusqu'à présent, ou que l'on interprétait par le moyen d'hypothèses simplement vraisemblables, sinon arbitraires. Les deux ouvrages se prêtent ainsi un mutuel appui. Ils procèdent tous deux d'un même effort pour pénétrer dans les modes de pensée et dans les principes d'action de ces hommes que nous appelons, bien improprement, primitifs, et qui sont à la fois si loin et si près de nous[1].

Septembre 1921.

1. Quelques parties de ce livre ont fait l'objet de leçons données au *Lowell Institute*, à Boston, en novembre-décembre 1919.



LA MENTALITÉ PRIMITIVE

INTRODUCTION

I

Parmi les différences qui séparent la mentalité des sociétés inférieures de la nôtre, il en est une qui a arrêté l'attention d'un grand nombre de ceux qui les ont observées dans les conditions les plus favorables, c'est-à-dire avant qu'elles eussent été modifiées par un contact prolongé avec les blancs. Ils ont constaté chez les primitifs une aversion décidée pour le raisonnement, pour ce que les logiciens appellent les opérations discursives de la pensée; ils ont remarqué en même temps que cette aversion ne provenait pas d'une incapacité radicale, ou d'une impuissance naturelle de leur entendement, mais qu'elle s'expliquait plutôt par l'ensemble de leurs habitudes d'esprit.

Par exemple, les pères jésuites qui ont vu les premiers les Indiens de l'Est de l'Amérique du Nord ne peuvent s'empêcher de faire cette réflexion : « Il faut supposer que les Iroquois sont incapables de raisonner comme font les Chinois et autres peuples policés à qui on prouve la foi et la vérité d'un Dieu... L'Iroquois ne se mène point par raisons. La première appréhension qu'il a des choses est le seul flambeau qui l'éclaire. Les motifs de crédibilité dont la théologie a coutume d'user pour convaincre les plus

forts esprits ne sont point ici écoutés, où l'on qualifie du nom de mensonges nos plus grandes vérités. On ne croit ordinairement que ce qu'on voit [1]. » Le même père ajoute un peu plus loin : « Les vérités de l'Evangile ne leur eussent pas paru recevables, si elles eussent été appuyées uniquement sur le raisonnement et sur le bon sens. Comme l'étude et la politesse leur manquent, il leur fallait quelque chose de plus grossier et de plus palpable pour faire impression sur leurs esprits. Quoiqu'il se trouve parmi eux des esprits aussi capables des sciences que le sont ceux des Européens, cependant leur éducation et la nécessité de chercher leur vie les a réduits à cet état que tous leurs raisonnements ne passent point ce qui appartient à la santé de leur corps, à l'heureux succès de la chasse, de leur pêche, de la traite et de la guerre; et toutes ces choses sont comme autant de principes dont ils tirent toutes leurs conclusions, non seulement pour leur demeure, leurs occupations et leur façon d'agir, mais même pour leurs superstitions et leurs divinités. »

En rapprochant ce passage du précédent, nous obtenons les éléments d'une description assez précise de la mentalité des Iroquois sur le point qui nous occupe. La différence essentielle entre ces « sauvages » et les infidèles plus policés qu'eux ne provient pas d'une infériorité intellectuelle qui leur serait propre : c'est un état de fait, dont l'explication, selon les pères, se trouverait dans leur état social et dans leurs mœurs. De même, le missionnaire Crantz dit des Groënlandais : « Leur réflexion ou leur invention se déploie dans les occupations nécessaires à leur subsistance, et ce qui n'est pas inséparablement associé à cela n'arrête jamais leur pensée. Aussi peut-on leur attribuer une simplicité sans sottise, et du bon sens

1. *Relations des jésuites* (éd. Thwaites), t. LVII, p. 126 (1672-3).

sans l'art de raisonner [1]. » Entendons : sans l'art de suivre un raisonnement tant soit peu abstrait. Car il n'est pas douteux que, en poursuivant les occupations nécessaires à leur subsistance, les Groënlandais ne raisonnent et n'adaptent des moyens, parfois compliqués, aux fins qu'ils recherchent. Mais ces opérations mentales ne se détachent pas des objets matériels qui les provoquent, et elles cessent aussitôt que leurs fins sont atteintes. Elles ne sont jamais pratiquées pour elles-mêmes, et elles ne nous paraissent pas, pour cette raison, s'élever à la dignité de ce que nous nommons proprement « pensée ». C'est ce que met en lumière un observateur moderne, qui a vécu avec les Esquimaux polaires. « Toutes leurs idées, dit-il, tournent autour de la pêche à la baleine, de la chasse et du manger. Hors de cela, pensée pour eux est en général synonyme d'ennui ou de chagrin. « A quoi penses-tu ? » demandais-je un jour, à la chasse, à un Esquimau qui paraissait plongé dans ses réflexions. Ma question le fit rire. « Vous voilà bien, vous autres blancs, qui vous occupez tant de pensées ; nous Esquimaux, nous ne pensons qu'à nos caches à viande : en aurons-nous assez ou non pour la longue nuit de l'hiver ? Si la viande est en quantité suffisante, alors nous n'avons plus besoin de penser. Moi, j'ai de la viande plus qu'il ne m'en faut ! » Je compris que je l'avais blessé en lui attribuant des « pensées » [2].

Les premiers observateurs qui ont étudié les indigènes de l'Afrique australe nous ont laissé des remarques toutes semblables aux précédentes. Ici encore, les missionnaires constatent que « l'on ne croit que ce qu'on voit ». — « Au milieu des éclats de rire et des applaudis-

1. D. Crantz. *The history of Groenland*, I, p. 135 (1767).
2. Kn. Rasmussen. *Neue Menschen*, p. 140-1.

sements de la populace : « Le Dieu des hommes blancs, entendriez-vous dire à l'interlocuteur païen, peut-il être vu de nos yeux? — ...Que si *Morimo* (Dieu) est absolument invisible, comment un homme raisonnable adorerait-il une chose cachée [1]? » — De même chez les Bassoutos. « Moi, je veux d'abord monter au ciel pour voir s'il y a réellement un Dieu, disait fièrement un pauvre Mossouto, et quand je l'aurai vu, je croirai en lui [2]. » Un autre missionnaire insiste sur « le manque de sérieux, l'absence de réflexion que l'on trouve généralement parmi ce peuple (les Béchuanas). Dans ces gens la pensée est pour ainsi dire morte, ou du moins elle ne sait presque jamais s'élever au-dessus de la terre... hommes grossiers qui font leur dieu de leur ventre [3]. » Burchell écrit de même, au sujet des Boschimen : « Les personnes dont l'esprit a été ouvert par une éducation européenne ne peuvent guère se représenter ce qu'ils appelleraient la stupidité des sauvages, pour tout ce qui dépasse les idées les plus simples et les notions les plus élémentaires, au point de vue soit physique, soit moral. Mais le fait est tel : leur vie comprend si peu d'incidents, leurs occupations, leurs pensées et leurs soins sont bornés à un si petit nombre d'objets que, nécessairement, leurs idées sont aussi fort peu nombreuses et fort bornées. J'ai parfois été obligé de rendre à Machunka sa liberté alors qu'il m'avait enseigné à peine une douzaine de mots, tant il était évident que l'effort d'attention, ou le travail ininterrompu de la *faculté de penser* épuisait vite sa capacité de réflexion et le rendait vraiment incapable de s'attacher plus longtemps au sujet. Dans ces occasions, son inattention, son air absent faisaient voir que des questions abstraites, même

1. *Missions évangéliques*, XXIII (1848), p. 82 (Schrumpf).
2. *Ibid.*, XIV (1839), p. 57 (Arbousset).
3. *Ibd.*, XXVII (1852), p. 250 (Frédoux).

de l'espèce la plus simple, le réduisaient vite à l'état d'un enfant dont la raison n'est pas encore éveillée. Il se plaignait alors d'avoir mal à la tête...[1] » Mais le même voyageur nous dit ailleurs, en parlant de ces Boschimen : « Ils ne sont ni lourds ni stupides ; au contraire, ils sont assez vifs, et sur les sujets que leur manière de vivre met à portée de leur observation et de leur compréhension, ils montraient souvent de la pénétration et de la sagacité[2]. »

Chez eux donc, comme chez les Iroquois, l'aversion pour les opérations discursives de la pensée ne provenait pas d'une incapacité constitutionnelle, mais d'un ensemble d'habitudes qui régissaient la forme et l'objet de leur activité d'esprit. Le missionnaire Moffat, qui avait passé de longues années dans l'Afrique australe et qui parlait couramment la langue des indigènes, nous dit la même chose des Hottentots. « Il est extrêmement difficile de se représenter d'une manière exacte jusqu'où va l'ignorance même des plus éclairés d'entre eux, sur des sujets qui sont familiers ici aux petits enfants. Et pourtant, on ne peut nier, en dépit de ces apparences générales, qu'ils ne raisonnent avec pénétration et qu'ils ne sachent observer les hommes et les caractères[3]. »

Un autre missionnaire dit des mêmes Hottentots : « Nos amis d'Europe trouveraient certainement incroyables les exemples que nous pourrions donner de la lourdeur d'esprit de ces gens quand il s'agit de penser, de comprendre et de retenir. Moi-même, qui les connais depuis si longtemps, je ne peux m'empêcher d'être surpris quand je vois

1. W. J. Burchell. *Travels into the interior of southern Africa*, II, p. 295. — De même, « A peine a-t-on commencé à lui poser des questions sur sa langue, qu'il perd patience, se plaint de mal de tête, et montre qu'il lui est impossible de prolonger un tel effort. » Spix und Martius. *Reise in Brasilien*, I, p. 384.

2. *Ibd.*, II, p. 54-5.

3. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa* (1842), p. 237.

quelle énorme difficulté il y a pour eux à saisir les vérités les plus simples, et surtout, à faire eux-mêmes un raisonnement, — et comme ils oublient vite ce qu'ils ont compris[1]. »

Ce qui leur manque, c'est d'appliquer ordinairement leur esprit à d'autres objets qu'à ceux qui tombent sous les sens, ou de poursuivre d'autres fins que celles dont ils aperçoivent l'utilité immédiate. M. Campbell, dans son petit traité de la vie d'Africaner, rapporte ceci : comme on lui demandait quelle idée il avait de Dieu avant qu'il eût reçu le bienfait d'une éducation chrétienne, il répondit qu'à cette époque il n'avait absolument aucune idée sur cet ordre de sujets, qu'il ne pensait à rien qu'à son bétail[2]. M. Moffat a recueilli ce même aveu de la bouche d'Africaner, qui était un chef indigène redoutable et fort intelligent.

Entrés en rapport avec les Européens, et obligés ainsi à des efforts d'abstraction nouveaux pour eux, il est naturel que ces indigènes de l'Afrique australe aient cherché, instinctivement, à réduire ces efforts au minimum. Toutes les fois que leur mémoire, qui est excellente, peut les dispenser de réfléchir et de raisonner, ils ne manquent pas de l'employer. En voici un exemple instructif : « Le missionnaire Nezel dit à Upungwane : « Tu as entendu le sermon de dimanche dernier, raconte-moi ce que tu as retenu. » Upungwane hésita d'abord, comme font toujours les Cafres, mais ensuite il reproduisit mot pour mot toutes les idées principales. Quelques semaines après, le missionnaire l'observa pendant le sermon, tout à fait inattentif en apparence, occupé à tailler un morceau de bois. Après le sermon, il lui demanda : « Qu'as-tu retenu

1. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1865, p. 363.
2. R. Moffat. *Ibd.*, p. 124.

aujourd'hui ? » Le païen tire alors son morceau de bois et reproduit une idée après l'autre, en se guidant sur les entailles [1]. »

Cette tendance à substituer le souvenir au raisonnement, toutes les fois qu'il est possible, se manifeste déjà chez les enfants, dont les habitudes mentales se modèlent naturellement sur celles de leurs parents. On sait que les enfants indigènes, partout où les missionnaires ont réussi à faire vivre des écoles, apprennent à peu près aussi vite et aussi bien que ceux de nos pays, du moins jusqu'à un certain âge, où leur développement devient plus lent, puis s'arrête. Le pasteur Junod, chez les Thonga de l'Afrique australe, a fait la remarque suivante : « Les enfants réussissent mieux quand il s'agit d'un effort de mémoire, et cela explique pourquoi ils sont beaucoup plus à leur aise quand ils apprennent les poids et mesures anglais, avec leurs opérations compliquées de réduction, que si on les met au système métrique qui paraît tellement plus simple et plus rationnel. Le système anglais exige que la mémoire conserve très exactement le rapport entre les différentes mesures, yards, pieds, pouces, gallons, pintes, etc., mais une fois qu'on en est maître, le travail devient purement machinal. C'est ce qu'il faut aux indigènes, tandis que dans le système métrique il y a une idée unique qui anime le tout, et un minimum de raisonnement est indispensable pour s'en servir.

« C'est précisément la nécessité de ce minimum qui explique l'impopularité du système métrique parmi nos élèves indigènes, et la difficulté est décuplée pour eux quand ils arrivent à des problèmes, et qu'ils doivent les résoudre sans qu'on leur dise si c'est une addition qu'il faut faire ou une soustraction. Par suite, l'arithmétique,

1. Dr Wangemann. *Die Berliner Mission im Zululande*, p. 272.

quand c'est une affaire de mémoire, leur paraît une étude facile et agréable. S'il faut raisonner, c'est un travail pénible[1]. » Une remarque tout à fait semblable a été faite chez les Barotse. « C'est l'arithmétique qui passionne nos garçons Zambésiens, comme les Bassoutos et en général les Sud-Africains. Ils ne connaissent rien au-dessus des chiffres ; c'est la science des sciences, le critère indiscutable d'une bonne éducation. Connaissez-vous le labyrinthe de l'arithmétique anglaise avec son système vieilli, mais d'autant plus vénérable, de poids et de mesures? Nos Zambésiens s'en délectent. Parlez-leur livres, farthings, pences, onces, drachmes, etc. et leurs yeux brillent, leurs figures s'illuminent, et en un tour de main l'opération est faite, s'il ne s'agit que d'une opération... C'est curieux, comme la plus positive des sciences peut devenir une admirable mécanique. Seulement, donnez-leur un problème des plus simples, mais qui demande un peu de raisonnement, et les voilà devant un mur. « Je suis vaincu », disent-ils, et ils se croient dispensés de tout effort intellectuel. Je signale ce fait qui n'est nullement particulier aux Zambésiens[2] ». — « Chez les Namaquas, s'il s'agit de calculer, il est extrêmement difficile de faire comprendre quelque chose aux enfants, tandis qu'ils se montrent des maîtres pour tout ce qui peut s'apprendre mécaniquement, et qui n'exige ni pensée ni réflexion[3]. » — Pareillement, sur le Niger, « le Mossi ne sait pas rechercher le pourquoi des choses, et alors que les petits enfants de chez nous sont raisonneurs et nous embarrassent parfois par leurs questions, un Mossi ne se demande jamais : comment cela se fait-il ?

1. H. A. Junod. *The life of a South African tribe*, II, p. 152.

2. *Missions évangéliques*, LXXVI, 1 (1901), p. 402-3. — Cf. *Ibd.*, LXXVII (1897), p. 346 (Béguin).

3. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1880, p. 230. (Missionär Schröder. Reise nach dem Ngami-See).

Pourquoi est-ce ainsi et pas autrement ? La première réponse lui suffit.

« Ce manque de réflexion est cause de son retard dans la civilisation... D'où encore son manque d'idées. Les conversations ne roulent guère que sur les femmes, la nourriture, et, dans la saison des pluies, les cultures. Leur cercle d'idées est fort restreint, mais il est susceptible de s'agrandir, car le Mossi peut être considéré comme intelligent [1]. »

Pour conclure en ce qui concerne ces sociétés africaines, nous prendrons les expressions mêmes du missionnaire W. H. Bentley, qui a été un excellent observateur, et qui a cru pouvoir résumer son expérience en ces termes : « L'Africain, nègre ou bantou, ne pense pas, ne réfléchit pas, ne raisonne pas, s'il peut s'en dispenser. Il a une mémoire prodigieuse ; il a de grands talents d'observation et d'imitation, beaucoup de facilité de parole, et montre de bonnes qualités. Il peut être bienveillant, généreux, aimant, désintéressé, dévoué, fidèle, brave, patient et persévérant. Mais les facultés de raisonnement et d'invention restent en sommeil. Il saisit aisément les circonstances actuellement présentes, s'y adapte et y pourvoit ; mais élaborer un plan sérieusement, ou induire avec intelligence — cela est au-dessus de lui [2]. »

Peut-être ne sera-t-il pas superflu d'illustrer cette incapacité de réfléchir par un exemple concret. Je l'emprunterai à Bentley lui-même. « Les indigènes de la côte manifestèrent tout d'un coup un vif désir d'apprendre à lire et à écrire... Nous mîmes fort longtemps à en trouver la raison.

« Les indigènes, quand ils apportaient leurs produits à la côte pour les vendre, les amenaient au magasin d'achat,

1. P. Eugène Mangin, P. B. *Les Mossi. Anthropos*, X-XI, p. 325.
2. W.H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, I, p. 256.

où on les pesait et mesurait ; l'agent marquait alors quelque chose sur un papier. Ensuite, ils portaient ce papier à un autre agent, au magasin qui contenait les marchandises d'échange, et ce second agent les payait... Ils en conclurent que, s'ils savaient écrire, ils n'auraient plus besoin de prendre la peine d'apporter leurs produits : il suffirait de tracer quelques signes sur un morceau de papier (comme faisait le premier agent), et en présentant ce papier au magasin des marchandises, ils obtiendraient tout ce qu'ils voudraient. De là le désir d'apprendre à lire et à écrire manifesté par les gens de San Salvador.

« Il n'y avait pas là dedans la moindre idée de vol. L'Africain ne réfléchit à rien jusqu'au bout, à moins d'y être forcé; c'est son point faible, c'est sa caractéristique. Ils n'ont jamais reconnu de ressemblance entre leur propre commerce et un comptoir de la côte. Ils considéraient que lorsqu'un blanc a besoin d'étoffes, il ouvre un ballot, et il en trouve. D'où viennent ces ballots, pourquoi et comment? Ils n'y ont jamais songé. « Comment le savoir ? » Tout le monde dit que l'étoffe est faite par des morts au fond de la mer. Tout cela est si désespérément confondu avec des choses occultes et magiques, que leurs idées vont précisément aussi loin que leurs yeux. La présentation du papier avec de l'écriture dessus, sans ajouter un mot, suffit pour que l'étoffe soit livrée : apprenons donc à écrire sur le papier ».[1]

Tout récemment, M. Wollaston a observé en Nouvelle-Guinée la même naïveté. « Avant de partir, on montrait aux porteurs le couteau, la hache, ou l'objet quelconque qu'ils devaient recevoir pour leur peine, et, une fois arrivés, ils revenaient en courant à Parimau avec leur bout de papier.... Quelques hommes du village, moins énergiques,

1. *Ibd.*, I, p. 159-60.

quand ils virent leurs amis recevoir un couteau ou une hache, en présentant simplement un bout de papier à l'homme qui avait la garde du camp à Parimau, pensèrent qu'ils pouvaient obtenir sans peine la même récompense, et ils furent très étonnés quand les petits morceaux de papier qu'il présentèrent ne leur rapportèrent rien du tout, ou simplement une sérieuse rebuffade. Mais leur malice était si puérile qu'on ne pouvait se fâcher sérieusement contre eux[1]. »

Il n'y avait pas là ombre de malice. M. Bentley, plus expérimenté que M. Wollaston, l'a bien compris et bien expliqué. C'est une manifestation entre mille, plus frappante que beaucoup d'autres, de l'habitude mentale qui fait que le primitif « s'arrête à la première appréhension qu'il a des choses, et ne raisonne pas s'il peut s'en dispenser ».

Il serait facile de citer de nombreuses observations du même genre, recueillies dans d'autres sociétés inférieures, en Amérique du Sud, en Australie, etc. « Se transporter dans la suite des idées d'un Mélanésien, dit M. Parkinson, n'est pas chose aisée. Il est, intellectuellement, très bas. La pensée logique est pour lui, à peu près dans tous les cas, une impossibilité. Ce qu'il ne saisit pas immédiatement par la perception de ses sens, est sorcellerie ou action magique : y réfléchir davantage serait un travail tout à fait inutile[2]. »

Bref, l'ensemble d'habitudes mentales qui exclut la pensée abstraite et le raisonnement proprement dit semble bien se rencontrer dans un grand nombre de sociétés inférieures, et constituer un trait caractéristique et essentiel de la mentalité des primitifs.

1. A. R. Wollaston. *Pygmies and Papuans*, p. 164. Cf. C. G. Rawling, *The land of the New-Guinea pygmies*, p. 166-67.

2. R. Parkinson. *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 567.

II

Comment se fait-il que la mentalité primitive témoigne d'une telle indifférence, on pourrait dire, d'une telle aversion pour les opérations discursives de la pensée, pour le raisonnement et la réflexion, alors qu'à nos yeux, c'est là une occupation naturelle et presque constante de l'esprit humain ?

Ce n'est pas incapacité ou impuissance, puisque ceux mêmes qui nous font connaître cette disposition de la mentalité primitive ajoutent expressément qu'il se trouve là « des esprits aussi capables des sciences que le sont ceux des Européens », puisque nous voyons les enfants australiens, mélanésiens, etc., apprendre aussi aisément que les enfants français ou anglais ce que le missionnaire leur enseigne. Ce n'est pas non plus la conséquence d'une torpeur intellectuelle profonde, d'un engourdissement et comme d'un sommeil invincible, car ces mêmes primitifs à qui la moindre pensée abstraite semble un effort insupportable, et qui ne paraissent pas se soucier de raisonner jamais, se montrent, au contraire, pénétrants, judicieux, adroits, habiles, subtils même, quand un objet les intéresse, et surtout dès qu'il s'agit d'atteindre une fin qu'ils désirent ardemment[1].

Le même observateur qui parlait tout à l'heure de leur « stupidité » s'extasiera sur leur ingéniosité et sur leur goût. Il ne faut donc pas prendre le mot « stupidité » à la lettre. Ou plutôt, il faut se demander d'où vient cette stupidité apparente, et quelles en sont les conditions déterminantes.

1. « Vous pouvez toujours être sûr qu'un indigène de la Nouvelle-Guinée tire vite les conséquences de ce qu'il voit, et rien de ce qui l'intéresse personnellement n'échappe guère à ses yeux... On est parfois étrangement surpris de ce qu'ils savent. » H. Newton. *In far New-Guinea*, p. 202.

Une explication a été proposée, comme on l'a vu plus haut, par les missionnaires mêmes qui ont constaté l'aversion des primitifs pour les opérations logiques les plus simples. Ils l'ont tirée de ce fait, que les primitifs observés par eux ne pensaient jamais et ne voulaient penser qu'à un nombre restreint d'objets, nécessaires à leur subsistance, à leur bétail, au gibier, au poisson, etc. Les habitudes mentales ainsi contractées par les primitifs deviendraient tellement fortes, que tout autre objet, surtout s'il est abstrait, ne pourrait plus arrêter leur esprit : « On ne croit que ce qu'on voit; leurs idées ne vont pas plus loin que leurs sens ; tout ce qui n'est pas immédiatement perçu n'est pas pensé, etc. »

Mais le problème n'est pas résolu par là. Si les observations rapportées sont exactes, comme il le semble, il se complique plutôt. D'abord, on ne voit pas pourquoi la poursuite d'intérêts exclusivement matériels, ni même pourquoi le petit nombre des objets ordinaires des représentations aurait nécessairement pour conséquence l'incapacité de réfléchir et l'aversion pour le raisonnement. Au contraire, cette spécialisation, cette concentration des forces de l'esprit et de l'attention sur un nombre restreint d'objets à l'exclusion des autres, devrait plutôt avoir pour effet une sorte d'adaptation exacte, précise, aussi bien intellectuelle que physique, à la poursuite de ces objets; et cette adaptation, en tant qu'intellectuelle, impliquerait un certain développement de l'ingéniosité, de la réflexion et de l'adresse à ajuster les moyens les plus propres à atteindre la fin recherchée. C'est en effet ce qui se produit souvent.

Que cette adaptation s'accompagne d'une indifférence presque invincible à l'égard des objets qui n'ont pas de rapport visible avec ceux qui intéressent les primitifs, les missionnaires en ont fait bien souvent la pénible expérience. Mais l'incapacité de comprendre un enseignement

évangélique, et même le refus de l'écouter ne sont pas à eux seuls une preuve suffisante de l'aversion pour les opérations logiques, surtout quand on reconnaît que les mêmes esprits se montrent fort actifs quand les objets les touchent, quand il s'agit de leur bétail ou de leurs femmes.

En outre, n'est-il pas téméraire d'expliquer cette aversion par un attachement exclusif aux objets des sens, puisque les mêmes missionnaires nous montrent par ailleurs que les primitifs sont les plus intrépides croyants que l'on puisse trouver ? On ne parvient pas à leur ôter de l'esprit la certitude qu'une infinité d'êtres et d'actions invisibles sont cependant réels. Livingstone nous dit qu'il a souvent admiré la foi invincible des nègres de l'Afrique australe en des êtres qu'ils n'avaient jamais vus. Partout où l'observation a été assez patiente et prolongée, partout où elle a fini par avoir raison de la réticence des indigènes, qui est extrême touchant les choses sacrées, elle a révélé chez eux un champ pour ainsi dire illimité de représentations collectives, qui se rapportent à des objets inaccessibles aux sens, forces, esprits, âmes, *mana*, etc. Et le plus souvent, ce n'est pas une foi plus ou moins intermittente, comme celle de beaucoup de fidèles européens, qui ont des jours et des emplacements spéciaux pour vaquer à leurs exercices spirituels. Entre ce monde-ci et l'autre, entre le réel sensible et l'au-delà, le primitif ne distingue pas. Il vit véritablement avec les esprits invisibles et avec les forces impalpables. Ces réalités là sont, pour lui, les plus réelles. Sa foi s'exprime dans les plus insignifiants comme dans les plus importants de ses actes. Toute sa vie, toute sa conduite en sont imprégnées.

Si donc la mentalité primitive évite et ignore les opérations logiques, si elle s'abstient de raisonner et de réfléchir, ce n'est pas par impuissance de dépasser ce que

lui offrent les sens, et ce n'est pas non plus par un attachement exclusif à un petit nombre d'objets tous matériels. Les mêmes témoignages qui insistent sur ce trait de la mentalité primitive nous autorisent aussi et même nous obligent à rejeter ces explications. Il faut chercher ailleurs. Et pour chercher avec quelque chance de succès, il faut d'abord poser le problème en des termes qui en rendent possible une solution méthodique.

Au lieu de nous substituer en imagination aux primitifs que nous étudions, et de les faire penser comme nous penserions si nous étions à leur place, ce qui ne peut conduire qu'à des hypothèses tout au plus vraisemblables et presque toujours fausses, efforçons-nous, au contraire, de nous mettre en garde contre nos propres habitudes mentales, et tâchons de découvrir celles des primitifs par l'analyse de leurs représentations collectives et des liaisons entre ces représentations.

Tant que l'on admet que leur esprit est orienté comme le nôtre, qu'il réagit comme le nôtre aux impressions qu'il reçoit, on admet aussi, implicitement, qu'il *devrait* réfléchir et raisonner comme le nôtre sur les phénomènes et les êtres du monde donné. Mais on constate qu'en fait il ne réfléchit ni ne raisonne ainsi. Pour expliquer cette anomalie apparente, on a alors recours à un certain nombre d'hypothèses : paresse et faiblesse d'esprit des primitifs, confusion, ignorance enfantine, stupidité, etc., qui ne rendent pas suffisamment compte des faits.

Abandonnons ce postulat, et attachons-nous sans idée préconçue à l'étude objective de la mentalité primitive, telle qu'elle se manifeste dans les institutions des sociétés inférieures ou dans les représentations collectives d'où ces institutions dérivent. Dès lors, l'activité mentale des primitifs ne sera plus interprétée d'avance comme une forme rudimentaire de la nôtre, comme infantile et pres-

que pathologique. Elle apparaîtra au contraire comme normale dans les conditions où elle s'exerce, comme complexe et développée à sa façon. En cessant de la rapporter à un type qui n'est pas le sien, en cherchant à en déterminer le mécanisme uniquement d'après ses manifestations mêmes, nous pouvons espérer ne pas la dénaturer dans notre description et notre analyse.

CHAPITRE PREMIER

INDIFFÉRENCE DE LA MENTALITÉ PRIMITIVE AUX CAUSES SECONDES

I

En présence de quelque chose qui l'intéresse, qui l'inquiète ou qui l'effraye, l'esprit du primitif ne suit pas la même marche que le nôtre. Il s'engage aussitôt dans une voie différente.

Nous avons un sentiment continu de sécurité intellectuelle si bien assis que nous ne voyons pas comment il pourrait être ébranlé ; car, en supposant même l'apparition soudaine d'un phénomène tout à fait mystérieux et dont les causes nous échapperaient d'abord entièrement, nous n'en serions pas moins persuadés que notre ignorance n'est que provisoire, que ces causes existent et que tôt ou tard elles pourront être déterminées. Ainsi, la nature au milieu de laquelle nous vivons est, pour ainsi dire, intellectualisée d'avance. Elle est ordre et raison, comme l'esprit qui la pense et qui s'y meut. Notre activité quotidienne, jusque dans ses plus humbles détails, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles.

Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'ex-

clusions mystiques : c'est elles qui en font la contexture et l'ordre. C'est donc elles qui s'imposeront d'abord à son attention et qui, seules, la retiendront. S'il est intéressé par un phénomène, s'il ne se borne pas à le percevoir, pour ainsi dire passivement et sans réagir, il songera aussitôt, comme par une sorte de réflexe mental, à une puissance occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation. « Le point de vue de l'esprit de l'Africain, dit M. Nassau, toutes les fois que quelque chose d'insolite se présente, est celui de la sorcellerie. Sans chercher une explication dans ce que les civilisés appelleraient les causes naturelles, sa pensée se tourne immédiatement vers le surnaturel. En fait, ce surnaturel est un facteur si constant dans sa vie, qu'il lui fournit une explication de ce qui arrive aussi rapide et aussi raisonnable que notre appel aux forces reconnues de la nature [1]. » De même le révérend John Philip remarque à propos des « superstitions des Bechuanas » : « A l'état d'ignorance (c'est-à-dire avant d'avoir été instruits par les missionnaires) toute chose qui n'est pas connue, et qui est enveloppée de mystère (dont la simple perception ne suffit pas à rendre raison) est l'objet d'une vénération superstitieuse ; les causes secondes sont ignorées, et une influence invisible en tient la place [2]. »

La même réflexion est suggérée à M. Thurnwald par la mentalité des indigènes des îles Salomon : « Jamais ils ne dépassent, en mettant les choses au mieux, le simple enregistrement des faits. Ce qui manque entièrement, en principe, c'est la liaison causale profonde. Ne pas comprendre la liaison des phénomènes : voilà la source de leurs craintes et de leurs superstitions [3]. »

1. R. H. Nassau. *Fetichism in West Africa*, p. 277.
2. Rev. John Philip. *Researches in South Africa*, II, p. 116-17.
3. R. Thurnwald. *Im Bismarck Archipel und auf den Salomo Inseln. Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, p. 145.

Ici, comme il arrive le plus souvent, il faut séparer le fait qui nous est rapporté de l'interprétation qui y est mêlée. Le fait consiste en ceci, que le primitif, Africain ou autre, ne se préoccupe aucunement de rechercher les liaisons causales qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes, et que, tout de suite, il fait appel à une puissance mystique. En même temps, les observateurs, missionnaires ou autres, donnent leur explication de ce fait : si le primitif a recours tout de suite à des puissances mystiques, c'est, selon eux, parce qu'il néglige de rechercher les causes. — Mais pourquoi le néglige-t-il ? L'explication doit être renversée. Si les primitifs ne songent pas à rechercher les liaisons causales, si, quand ils les aperçoivent ou quand on les leur fait remarquer, ils les considèrent comme de peu d'importance, c'est la conséquence naturelle de ce fait bien établi que leurs représentations collectives évoquent immédiatement l'action de puissances mystiques. Par suite, les liaisons causales, qui sont pour nous l'ossature même de la nature, le fondement de sa réalité et de sa stabilité, n'ont à leurs yeux que fort peu d'intérêt. « Un jour, dit M. Bentley, Whitehead vit un de ses ouvriers qui était exposé, assis, à un vent froid, par un jour de pluie. Il l'engagea à rentrer chez lui et à changer de vêtements. Mais l'homme lui répondit : « On ne meurt pas d'un vent froid, ça n'a pas d'importance : on ne tombe malade et on ne meurt que par le fait d'un sorcier[1]. »

De même, en Nouvelle-Zélande, un missionnaire écrit en termes presque identiques : « J'ai reçu la visite d'un naturel dans un état fort alarmant; il avait gagné un refroidissement et n'avait pris aucun soin de lui-même. Ces sauvages ne se doutent nullement des causes de leurs maladies. Ils attribuent à *Atua* (un esprit) tout ce qui les

1. W.H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, II, p. 247.

fait souffrir. L'homme dont je parle disait qu'*Atua* était dans son corps et le dévorait[1]. »

Pour une mentalité ainsi orientée, et toute préoccupée par des préliaisons mystiques, ce que nous appelons une cause, ce qui pour nous rend raison de ce qui arrive, ne saurait être tout au plus qu'une occasion, ou pour mieux dire, un instrument au service des forces occultes. L'occasion aurait pu être autre, l'instrument différent. L'événement se serait produit tout de même. Il suffisait que la force occulte entrât réellement en action sans être arrêtée par une force supérieure du même genre.

II

Entre tant d'exemples qui s'offrent à nous, prenons un des plus familiers. Partout, dans les sociétés inférieures, la mort requiert une explication autre que les causes naturelles. Selon la remarque souvent faite, quand on voit un homme mourir, il semblerait que c'est la première fois que ce fait se produit, et qu'on n'en a jamais encore été témoin. Est-il possible, se dit l'Européen, que ces gens ne sachent pas que tout homme doit nécessairement mourir un jour ou l'autre ? — Mais le primitif n'a jamais considéré les choses de ce biais. A ses yeux, les causes qui amènent infailliblement la mort d'un homme en un nombre d'années qui ne peut dépasser certaines limites, l'usure des organes, la dégénérescence sénile, le ralentissement des fonctions, ne sont pas liées d'une manière nécessaire à la mort. Ne voit-on pas des vieillards décrépits qui continuent à vivre ? Si donc, à un moment donné, la mort survient, c'est qu'une force mystique est entrée en jeu. D'ailleurs, l'affaiblissement sénile lui-même,

1. *Missionary register* (Marsden), août 1817, *in* Dumont d'Urville. *Voyage de l'Astrolabe*, III, p. 234.

comme toute maladie, n'est pas dû non plus à ce que nous appelons les causes naturelles : il doit s'expliquer aussi par une action d'une puissance mystique. Bref, si le primitif ne prête aucune attention aux causes de la mort, c'est qu'il *sait* déjà pourquoi la mort s'est produite; et, sachant ce *pourquoi*, le *comment* lui est indifférent. Nous sommes ici en présence d'une sorte d'*a priori* sur lequel l'expérience n'a pas de prise.

Ainsi, pour emprunter quelques exemples à des sociétés inférieures où l'influence des blancs ne s'était pas encore introduite, en Australie (Victoria) « la mort est toujours attribuée par eux à l'action de l'homme. Quand un indigène meurt, qu'il soit jeune ou vieux, on admet que pendant la nuit, un ennemi lui a fait une incision au côté et a enlevé la graisse de ses reins. Même les plus intelligents des indigènes ne peuvent être convaincus que la mort provienne jamais de causes naturelles [1]. »

Ni le corps du malade, ni le cadavre après la mort ne portent la moindre trace de cette incision, mais l'Australien ne voit pas là une raison de douter qu'elle ait eu lieu. Quelle autre preuve lui en faut-il que la mort même? Cette mort se serait-elle produite si quelqu'un n'avait soustrait la graisse des reins? D'ailleurs, cette croyance n'implique aucune idée d'un rôle physiologique attribué à cette graisse; il s'agit uniquement d'une action mystique qui s'exerce par la seule présence de l'organe qui en est l'agent.

M. W. E. Roth dit de même, d'après Thomas Petrie : « Pendant les premières années de la colonisation européenne, dans le district de Brisbane, presque toutes les maladies, souffrances, indispositions, étaient attribuées au cristal de quartz possédé par quelque homme-médecine

1. Hugh Jamieson, in *Letters from Victorian pioneers*, p. 271.

(*turrwan*). Ce cristal donnait à qui le détenait une puissance surnaturelle. L'esprit du *turrwan* faisait entrer le cristal dans le corps de la victime, et celle-ci ne pouvait être guérie que par un autre homme-médecine qui retirait le cristal par succion. De la sorte, un homme-médecine pouvait rendre quelqu'un malade à distance, et le *condamner* pour ainsi dire[1]. » — « A Princess Charlotte Bay, toutes les maladies de caractère sérieux, depuis la malaria jusqu'à la syphilis, sont attribuées à l'action d'un certain charme, formé d'un morceau pointu du péroné humain qui est fixé par de la cire à une lance en roseau. On croit que, lorsque cette lance est jetée dans la direction de la victime qu'on a en vue, le bois reste aux mains du sorcier, pendant que le fragment d'os traverse l'espace et se loge dans le corps de la victime, — la blessure se fermant aussitôt sans laisser de cicatrice, — et cause ainsi la maladie[2]. »

D'une façon générale, quand un homme meurt, c'est qu'il a été condamné (*doomed*) par un sorcier. « La victime prédestinée peut partir comme d'habitude pour une expédition de chasse... tout à coup, il sent quelque chose à son pied ou à sa jambe, et il voit un serpent en train de le mordre. Chose étrange à dire, cette espèce particulière de serpent disparaît aussitôt. Cette disparition même fait reconnaître à l'indigène mordu que quelque ennemi l'a ensorcelé, et que sa mort est inévitable. En fait, il ne tente même pas de se soigner. Il perd courage et il se couche pour mourir[3]. » Un homme peut ainsi être « condamné » à être frappé par la foudre, tué par la chute d'un arbre, blessé par une épine qui lui entre dans le pied,

1. Dr W. E. Roth. *Superstition, magic and medicine. North Queensland Ethnography. Bulletin* 5, n° 121, p. 30.

2. *Ibd.*, n° 138.

3. *Ibd.*, n° 147.

contaminé par une maladie dégoûtante, percé par une lance. Le serpent, la foudre, la lance, etc., ne sont pas véritablement à accuser pour les conséquences qui apparaissent. Ils ne font que parachever, pour ainsi dire, l'acte de condamnation. Celui-ci peut être accompli par des hommes vivants, avec ou sans le concours d'esprits des morts... Les ennemis sont, soit des personnes mortes, soit des esprits naturels[1]. »

MM. Spencer et Gillen disent de même : « Toutes les maladies de toutes sortes, depuis les plus simples jusqu'aux plus sérieuses, sont attribuées sans exception à l'influence maligne d'un ennemi sous la forme d'un homme ou d'un esprit[2].» — « Ils peuvent imaginer, dit M. Howitt, la mort par accident, bien qu'ils attribuent presque toujours le résultat de ce que nous appellerions un accident aux effets d'une magie malfaisante. Ils connaissent bien la mort violente, mais même quand ils en sont témoins, ils croient, dans les tribus près de Maryborough (Queensland), que si un guerrier est tué d'un coup de lance dans un de leurs combats rituels ,c'est parce qu'il a perdu son habileté à parer ou à éviter la lance, par l'effet de la magie malveillante d'un membre de sa propre tribu. Mais je doute que nulle part en Australie, les indigènes, dans leur condition première, aient conçu la possibilité de la mort simplement par maladie. Tel n'était sûrement pas le cas des Kurnai[3]. » — « Si un homme est tué dans une bataille, ou meurt des suites d'une blessure, on croit qu'il a été ensorcelé[4]. » — « Bien que les Narrinyeri soient si souvent exposés à la morsure de serpents venimeux, ils n'ont point

1. *Ibd.*, n° 113-115.

2. Spencer and Gillen. *The native tribes of Central Australia*, p. 530.

3. A. W. Howitt. *The native tribes of South Australia Aborigines*, p. 49.

4. A. Meyer. *Encounter Bay tribe, in* Woods. *The native races of South Australia*, p. 199.

de remède pour cet accident. Leur superstition les conduit à croire qu'il est le résultat d'un maléfice[1]. »

Cette disposition d'esprit n'est pas propre aux seules tribus australiennes. Elle se retrouve dans les sociétés inférieures les plus éloignées les unes des autres, et avec une grande uniformité. Ce qui varie dans les représentations collectives, ce sont les forces occultes à qui l'on attribue la maladie ou la mort qui sont survenues : tantôt c'est un sorcier qui est le coupable, tantôt l'esprit d'un mort, tantôt des forces plus ou moins définies ou individualisées, depuis la représentation la plus vague jusqu'à la divinisation précise d'une maladie comme la variole. Ce qui demeure semblable, et on pourrait presque dire identique, c'est la préliaison entre la maladie et la mort d'une part, et une puissance invisible de l'autre, et par suite, le peu d'attention accordé à ce que nous appelons les causes naturelles, même quand elles crèvent les yeux.

Je donnerai seulement quelques preuves significatives de cette unanimité.

« Les indigènes, dit M. Chalmers, ne croient jamais que leurs maladies proviennent de causes autres que spirituelles, ni que la mort (hormis le cas de meurtre) provienne d'autre chose que de la colère des esprits. Quand la maladie apparaît dans une famille, tous les membres de cette famille se demandent : « Qu'est-ce que cela veut « dire ? » Si le malade ne va pas mieux, ils concluent qu'il faut faire quelque chose. Un présent est offert ; on prend de la nourriture et on la dépose sur l'emplacement sacré ; ensuite, on la retire et on la partage entre ses amis. Si la maladie persiste, on amène un porc à l'emplacement sacré, on l'immole d'un coup de lance, et on l'offre aux esprits[2]. »

1. G. Taplin. *Manners, customs, etc., of the South Australia Aborigines*, p. 49.

2. Rev. J. Chalmers. *Pioneering in New-Guinea*, p. 329-30.

De même, dans la Nouvelle-Guinée allemande. « Selon les Kai, personne ne meurt de mort naturelle[1].... »

Chez les Araucans, « toutes les morts, excepté sur le champ de bataille, étaient considérées comme produites par des causes surnaturelles ou par la sorcellerie. Si une personne mourait des suites d'un accident violent, on supposait que les *huecuvus* ou esprits malins l'avaient occasionné, avaient effrayé le cheval pour désarçonner son cavalier, avaient détaché une pierre pour la faire tomber et écraser le passant sans défiance, avaient aveuglé momentanément une personne pour la faire tomber dans un précipice, etc. En cas de mort par maladie, on croyait à un ensorcellement et que la victime était empoisonnée[2] ». M. Grubb dit de même au sujet des Indiens du Chaco. « Ils supposent invariablement que la mort est le résultat de l'influence directe des Kilyikhama (esprits), soit à cause de leur désir de faire du mal, soit qu'ils y soient amenés par un sorcier[3]. » Dobrizhoffer rend le même témoignage en ce qui concerne les Abipones[4]. Et des croyances analogues se retrouveraient à peu près dans toutes les sociétés inférieures des deux Amériques.

En Afrique australe, nous trouvons la réplique exacte de ce qui a été observé en Australie. « On croit qu'un sorcier a le pouvoir de livrer (*to give over*, équivalent de *to doom*) un certain homme qui est parti pour la chasse, à un buffle, à un éléphant ou à un autre animal. Le sorcier, pense-t-on, peut donner commission à l'animal de faire périr l'homme. De la sorte, quand on apprend qu'une certaine personne a été tuée à la chasse, ses amis diront :

1. R. Neuhauss. *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 140. Cf. *ibd.*, III, p. 466, sqq.

2. R. E. Latcham. *Ethnology of the Araucanos. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain* (désormais J.A.I.), XXXIX, p. 364.

3. W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land*, p. 141.

4. M. Dobrizhoffer. *An account of the Abipones*, II. p. 83-4.

« C'est l'œuvre de ses ennemis ; il a été « livré » à la bête « fauve [1]. »

Bentley exprime la même idée avec une précision énergique. « La maladie et la mort sont regardées par un indigène du Congo comme des événements tout à fait anormaux. On ne les rapporte nullement à des causes naturelles : elles sont toujours dues aux sorciers. Même quand la mort a lieu par asphyxie dans l'eau, ou à la guerre, en tombant d'un arbre, quand elle est causée par quelque bête fauve ou par la foudre, — toutes ces morts sont attribuées à des maléfices, de la façon la plus obstinée et la plus déraisonnable. Quelqu'un a ensorcelé la victime, et celui qui l'a fait est le coupable [2]. »

Déjà au XVIIe siècle, Dapper avait constaté les mêmes croyances au Loango. « Ces pauvres aveugles s'imaginent qu'il n'arrive point d'accident funeste à un homme, qui ne soit causé par les *moquisies*, ou les idoles de son ennemi. Si quelqu'un, par exemple, tombe dans l'eau et se noie, ils diront qu'on l'a ensorcelé ; s'il est dévoré par un loup ou par un tigre, que c'est son ennemi qui, par la vertu de ses enchantements, s'était métamorphosé en bête féroce ; s'il tombe d'un arbre, si sa maison brûle, s'il demeure plus longtemps de pleuvoir qu'à l'ordinaire, tout cela se fait par la force enchanteresse des *moquisies* de quelque méchant homme. Et c'est peine perdue que d'entreprendre de leur ôter cette folie de la tête ; on ne fait que s'exposer à leur risée et à leur mépris [3]. »

A Sierra-Leone, « il n'y a pas de mort naturelle ou par accident, mais la maladie ou l'accident qui est la cause immédiate de la mort, est le produit d'une influence surnaturelle. Tantôt on imagine que la mort est due à l'ac-

1. J. Mackenzie. *Ten years north of Orange river* (1871), p. 390-91.
2. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, I, p. 263.
3. O. Dapper. *Description de l'Afrique* (1686), p. 325.

tion malfaisante d'un homme qui emploie des maléfices ; tantôt la mort est produite par le génie tutélaire de quelqu'un sur qui le défunt... pratiquait des incantations, au moment où il a été découvert et puni. L'usage est d'expliquer par le premier genre de causes la maladie et la mort des chefs, des autres personnages considérables et de leur famille, et, par le second genre, celle de la classe inférieure[1] ».

Enfin, en Afrique orientale allemande, « il n'existe pas de mort naturelle pour le Dschagga. La maladie et la mort sont toujours œuvre diabolique[2] ».

Nous arrêtons ici cette énumération de témoignages concordants, qui pourrait être indéfiniment prolongée[3].

III

De la maladie et de la mort aux simples accidents, la transition est insensible. Il ressort des faits qui précèdent que les primitifs, en général, ne voient pas de différence entre la mort survenant par vieillesse ou par maladie, et la mort violente. Non pas qu'ils soient déraisonnables, selon l'expression de Bentley, au point de ne pas remarquer que dans un cas le malade meurt plus ou moins lentement au milieu des siens, et que dans l'autre, l'homme périt tout d'un coup, dévoré par un lion, par exemple, ou frappé d'un coup de lance. Mais cette différence n'a pas d'intérêt à leurs yeux, puisque ni la maladie d'une part, ni la bête féroce ou le coup de lance de l'autre, ne sont les vraies causes de la mort, mais sont simplement au service

1. Th. Winterbottom. *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra-Leone*, I, p. 235-36.

2. A. Widenmann. *Die Kilimandscharo-Bevölkerung*, in *Petermann's Mitteilungen, Ergänzungsheft* 129 (1889), p. 40.

3. Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, p. 314-328.

de la force occulte qui a voulu cette mort et qui, pour arriver à ses fins, aurait aussi bien pu choisir un autre instrument. Donc, toute mort est accidentelle, même la mort par maladie. Ou, plus exactement, aucune ne l'est. Car, aux yeux de la mentalité primitive, il ne se produit jamais, à proprement parler, d'accident. Ce qui nous semble accidentel, à nous Européens, est toujours, en réalité, la manifestation d'une puissance mystique qui se fait sentir ainsi à l'individu ou au groupe social.

Pour cette mentalité, d'une façon générale, il n'y a pas de hasard, et il ne peut pas y en avoir. Non pas qu'elle soit persuadée du déterminisme rigoureux des phénomènes ; bien au contraire, comme elle n'a pas la moindre idée de ce déterminisme, elle reste indifférente à la liaison causale, et à tout événement qui la frappe, elle attribue une origine mystique. Les forces occultes étant toujours senties comme présentes, plus un événement nous paraîtrait fortuit, plus il sera significatif pour la mentalité primitive. Il n'y a pas à l'expliquer : il s'explique de lui-même, il est une révélation. Même, le plus souvent, c'est lui qui sert à expliquer autre chose, du moins sous la forme où cette mentalité s'inquiète d'une explication. Mais il peut être nécessaire de l'interpréter, quand une préliaison définie n'y a pas pourvu.

Les indigènes de la Tully River, dit M. W. E. Roth, avaient résolu de tuer un certain homme de Clump Point pour la raison suivante : « A la réunion (*prun*) du dimanche précédent, celui-ci avait envoyé une lance en haut d'un arbre, d'où elle était retombée en atteignant au cou, par ricochet, un vieillard qui fut tué. Le malheureux qui avait jeté la lance se trouve être un « docteur », et rien ne peut ôter de l'esprit des membres de la tribu de la victime, que la mort de leur parent a été causée par un maléfice de ce docteur. M. E. Brooke (un missionnaire),

qui se trouvait auprès de moi à ce moment, fit tous ses efforts pour expliquer que c'était un simple accident, mais sans aucun succès. Les rangs se formèrent, et la bataille commença entre ces sauvages irrités, jusqu'à ce que le « docteur » eût reçu une blessure (non mortelle) au genou[1]. » Dans ce cas typique, il était difficile, et même pratiquement, impossible aux indigènes d'entendre raison. Il leur fallait d'abord donner satisfaction au défunt dont ils avaient tout à craindre, s'il n'avait pas été vengé : ils devaient donc, en tout état de cause, mettre quelqu'un à mort, et ce devait être, de préférence, l'auteur volontaire ou involontaire, peu importait, de ce malheur. En outre, le missionnaire ne serait jamais parvenu à leur faire comprendre qu'il s'agissait d'un simple accident. Ils auraient toujours demandé : Pourquoi la lance, en rebondissant, est-elle tombée juste sur le cou de ce vieillard, et non pas devant ou derrière lui ? Comment se fait-il que ce soit justement la lance d'un homme-médecine ? Et quant à l'absence de toute intention chez le meurtrier, comment la rendre évidente ? On ne peut que la présumer, ce qui ne saurait prévaloir contre le fait. D'ailleurs, l'intention pouvait très bien exister chez l'auteur de l'accident à son insu. Les sorciers n'ont pas nécessairement conscience de l'action mortelle qu'ils exercent. Celui-ci pouvait donc nier la sienne de bonne foi, mais sa dénégation n'avait point de valeur aux yeux des indigènes.

En Nouvelle-Guinée, un homme est blessé d'un coup de lance, à la chasse, par un de ses compagnons. « Ses amis arrivèrent et lui demandèrent qui l'avait ensorcelé; car il n'y a pas de place pour les « accidents » dans la conception du monde des Papous. Tous le tourmentaient pour lui faire dire qui lui avait jeté un sort, car ils

1. W. E. Roth. *North Queensland Ethnography*, Bulletin 4, nº 16.

étaient certains que la blessure à elle seule ne suffisait pas à causer la mort ; mais ils n'étaient pas moins certains qu'il allait mourir, et ils ne cessaient pas de le lui dire... Bien qu'il n'eût perdu connaissance qu'à la fin, il n'avait pas répondu aux questions de ses amis, ni révélé qui l'avait ensorcelé. Leur colère se tourna alors contre les gens d'Oreresau et contre l'homme qui avait jeté la lance [1]. » Ainsi, on ne s'en prend à cet homme qu'en dernier lieu, et, pour ainsi dire, en désespoir de cause, et comme pis-aller. Si le blessé avait donné la moindre indication touchant l'auteur du maléfice, celui qui l'avait frappé demeurait indemne : on ne voyait en lui que l'instrument du sorcier, aussi peu responsable que la lance même.

D'autre part, le peu de gravité de la blessure n'empêche pas de la déclarer mortelle. Ce qui fait périr le blessé, ce n'est pas la déchirure des tissus par la lance, c'est le maléfice, c'est qu'il a été condamné (*dooming* des Australiens). On saisit là, sur le vif, la préliaison qui rend inconcevable, pour la mentalité primitive, la notion même du fortuit.

En Nouvelle-Guinée encore, « un arbre tombe : c'est un sorcier qui l'a fait tomber, quand même l'arbre serait tout pourri, ou si c'est un coup de vent qui l'a brisé. Un homme subit un accident : c'est le fait du *Werabana*, etc. [2] ».

Des observations toutes semblables ont été recueillies dans d'autres sociétés inférieures, par exemple en Afrique équatoriale. « En 1876, un chef, Akele Kasa, fut chargé par un éléphant qu'il avait blessé, et percé par ses défenses. Ses compagnons écartèrent l'animal, et malgré

1. A. K. Chignell. *An outpost in Papua*, p. 343-45.
2. Rev. Bromilow *in* G. Brown. *Melanesians and Polynesians*, p. 235.

ses affreuses blessures, l'homme survécut assez pour accuser douze de ses femmes et de ses autres esclaves d'avoir ensorcelé son fusil, de façon à blesser seulement l'éléphant, au lieu de le tuer[1]. » — « Pendant une chasse à l'éléphant, un chef nommé Nkoba fut atteint par un éléphant femelle blessé qui l'enleva de terre avec sa trompe et l'empala sur une de ses défenses... Terribles furent les lamentations de ses compagnons... Tout le district fut rassemblé devant le nganga Nkissi qui eut à décider si l'éléphant était possédé du diable, ou avait été ensorcelé par quelque ennemi du défunt, ou enfin si c'était un cas de *Diambudi nzambi* (de volonté du grand esprit)[2]. »

Dans ces deux cas, la qualité de la victime exige que sa mort soit vengée, et surtout elle est une forte présomption en faveur de l'hypothèse d'un maléfice. Pourquoi le fusil du chef a-t-il raté ? Sûrement une influence malfaisante s'est exercée sur lui. De même, l'éléphant blessé n'aurait pas justement tué l'autre chef, si quelqu'un ne le lui avait pas « livré ». Plus le malheur est grand, plus la personne atteinte est sacrée, et plus la supposition d'un accident est inadmissible.

A l'esprit des indigènes, le plus souvent, elle ne se présente même pas. Ainsi, « un canot de Vivi, monté par six personnes, descendait le Congo... En tournant la pointe où l'on bâtit plus tard notre station de Underhill, le canot fut pris dans un tourbillon, se remplit d'eau et coula... Les indigènes décidèrent que la sorcellerie qui avait causé un accident si terrible passait la sorcellerie ordinaire, et qu'il fallait y répondre par des mesures appropriées. Pour chaque homme noyé trois sorciers devaient mourir; de sorte que dix-huit personnes allaient

1. R. H. Nassau. *Fetichism in West Africa*, p. 86.

2. H. Ward. *Five years with the Congo cannibals*, p. 43.

être mises à mort à cause de l'accident qui en avait fait noyer six.

« Dans ce district, c'est de cette façon que l'on ripostait à la mort des personnages importants, ou aux morts qui se produisaient dans des circonstances extraordinaires[1]. »

« Un homme entre dans un village et pose à terre son fusil. Le coup part et tue une personne. Le fusil est saisi par la famille de la victime. Il vaut plusieurs esclaves, et son propriétaire peut tenir autant à le racheter que s'il s'agissait de son propre frère. Quand il n'y a pas de fusil à saisir, l'auteur de l'homicide par accident est enchaîné comme un esclave et gardé comme un assassin. Parfois les autorités indigènes, au lieu de saisir l'auteur de l'accident ou son fusil, le proclament innocent et vont trouver le sorcier pour découvrir l'ensorceleur qui a été la cause véritable de la mort. Selon eux, c'est sur lui que doit peser toute la responsabilité. Ils emploient ici une comparaison empruntée à la chasse. Le chasseur qui a blessé le premier un chevreuil y a droit, même si c'est un autre qui l'abat. Celui-ci ne fait, en quelque sorte, que « trouver » le gibier du premier chasseur. De même l'homicide par accident n'a fait que « trouver » ou abattre la victime que le sorcier avait déjà tuée : il n'est pas la cause, mais seulement l'occasion de sa mort. D'autres soutiennent que l'homicide a beau protester de son innocence et affirmer qu'il est lui-même victime d'un sorcier, il doit néanmoins payer une indemnité. J'ai vu une fois deux hommes qui passaient en jugement pour un désordre commis pendant qu'ils étaient ivres. La personne qui leur avait fourni la bière avait été citée également, et elle avait peur qu'on ne l'accusât d'avoir ensorcelé la bière. Une terreur plus pro-

1. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo,* I, p. 411.

fonde perçait même à travers son langage. Qui sait si lui-même et sa bière n'avaient pas été ensorcelés et n'avaient pas servi d'instrúments à une autre personne[1] ? »

Il est évident que pour des esprits ainsi tournés, l'hypothèse d'un accident est la dernière qui se présenterait, ou plutôt qu'elle ne se présentera jamais. Si on la leur suggère, ils la repousseront, puisqu'ils sont certains que ce que nous appelons fortuit a une cause mystique, et qu'ils ont intérêt à la déceler, si elle ne se révèle pas tout de suite.

« Chez les Ovambo (Afrique allemande occidentale), le chef Kanime voulut récemment faire dresser un bœuf pour le travail. Au moment où l'on cherchait à lui percer les narines, l'animal d'un coup de corne creva un œil à un des indigènes. Aussitôt l'on dit : « L'homme qui a perdu « un œil avait été ensorcelé. » On alla trouver le sorcier, à qui il fallut découvrir l'auteur du sortilège, et qui en effet désigna un des serviteurs de Kanime comme le coupable. Celui-ci, condamné à mort, s'enfuit : Kanime le poursuivit à cheval, l'atteignit et le tua[2]. » — L'année suivante, « un de mes voisins s'en alla un beau matin, frais et dispos, à la pêche aux grenouilles, dont ils sont très friands. En projetant sa lance, il se fit au bras une blessure profonde, perdit beaucoup de sang, et finit par mourir d'hémorrhagie... Trois jours après, les sorciers commencèrent à rechercher qui avait ensorcelé cet homme. Je m'y opposai. Mais l'on me répondit : « Si nous ne découvrons pas l'*omulodi*, et si nous ne le tuons pas, peut-être mourrons-nous tous. » A la prière des missionnaires, le chef intervient, mais bientôt il profite de leur absence pour laisser exécuter le coupable[3]. »

Cette interprétation de la plupart des accidents est tel-

1. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I, p. 172-3.
2. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1895, p. 242.
3. *Ibd.*, 1896, p. 213.

lement naturelle aux yeux de ces tribus africaines, que même là où les missionnaires s'efforcent depuis longtemps de la combattre, ils sont impuissants à en détourner les indigènes. Écoutez les plaintes de M. Dieterlen, en 1908, chez les Bassoutos : « Le mois dernier, la foudre a frappé la maison d'un homme de ma connaissance, a tué sa femme, blessé ses enfants, et brûlé tout ce qui lui appartenait. La foudre, il sait bien qu'elle vient des nuages, et que les nuages sont inaccessibles à la main de l'homme. Mais *on* lui a dit que ce coup de foudre lui avait été envoyé par un voisin qui lui veut du mal ; il l'a cru, il le croit encore, il le croira toujours.

« L'année dernière, les sauterelles se sont abattues sur les champs du jeune chef Mathé-a-lira, qui a reçu une instruction scolaire assez étendue, et a longtemps fréquenté les services religieux de nos temples. Qu'importe! Il a attribué cette invasion de sauterelles aux maléfices de son frère Tesu, qui lui dispute le droit d'aînesse et la succession au trône du district de Léribé.

« Une jeune veuve est morte il y a quinze jours, à un kilomètre d'ici, succombant à une maladie intime, qu'elle devait probablement à sa mauvaise conduite. Mais non ! Cette maladie, c'est un homme dont elle avait refusé les propositions de mariage qui la lui a communiquée, en lui donnant une poignée de chanvre à fumer. Sa mère est chrétienne, et je lui ai expliqué que pareille chose n'était pas possible. Elle ne m'a pas cru, et elle nourrit un ressentiment contre celui qu'elle considère comme le meurtrier de son enfant[1]. »

Que l'accident soit heureux au lieu d'être funeste, la réaction du primitif demeurera cependant la même. Il y verra l'action des puissances mystiques, et le plus sou-

1. *Missions évangéliques*, LXXXIII, 1, p. 311.

vent il en sera effrayé. Tout bonheur, tout succès extraordinaire est suspect. « Il arrive souvent, dit le major Leonard, que deux grands amis s'en vont ensemble à la pêche, et que l'un d'entre eux, par hasard, ou peut-être parce qu'il est plus habile, prend beaucoup plus de poisson que l'autre. Malheureusement, il a ainsi, sans le savoir, mis sa propre vie en danger. Car, de retour à la ville, le pêcheur malchanceux va aussitôt consulter un sorcier, pour savoir pourquoi son ami a pris plus de poisson que lui. Le « docteur » en attribue immédiatement la cause à la magie. Ainsi se trouve semé un germe de querelle et de mort : l'ami dévoué de tout à l'heure est soudainement changé en un ennemi ardent, qui fera tout ce qu'il lui sera possible pour procurer la mort de celui qu'il chérissait auparavant[1]. »

« Pendant mon séjour à Ambrizette, dit Monteiro, trois femmes Cabinda étaient allées puiser de l'eau à la rivière. Elles remplissaient leurs pots l'une près de l'autre, quand celle du milieu fut happée par un alligator, entraînée aussitôt sous l'eau et dévorée. La famille de cette pauvre femme accusa immédiatement les deux autres de lui avoir jeté un sort, et de l'avoir fait happer du milieu d'elles par l'alligator. Je leur fis des représentations, et j'essayai de leur montrer la profonde absurdité de leur accusation, mais ils me répondirent : « Pourquoi l'alligator a-t-il saisi « justement celle du milieu et non pas une de celles qui « étaient de chaque côté? » Impossible de les faire sortir de cette idée. Les deux femmes furent obligées de boire la « casca » (ordalie par poison). Je n'en sus pas la fin, mais le plus vraisemblable est qu'une d'elles ou toutes les deux périrent ou furent réduites en esclavage[2]. »

1. Major J. A. Leonard. *The lower Niger and its tribes* (1906), p. 485.
2. J. J. Monteiro. *Angola and the river Congo*, I, p. 65-66. (1875).

Monteiro ne voit pas que, dans la pensée des indigènes, ce qui s'est passé ne peut pas être un accident. D'abord les alligators, d'eux-mêmes, ne s'attaqueraient pas à ces femmes. Il faut donc que celui-ci y ait été incité par quelqu'un. Ensuite, il savait fort bien laquelle des trois femmes il devait entraîner sous l'eau. Elle lui avait été *livrée*. La seule question qui se pose est de savoir par qui... Mais le fait parle tout seul. L'alligator n'a pas touché aux deux femmes qui étaient de chaque côté, il a saisi celle du milieu. C'est donc que les deux premières la lui avaient « livrée ». L'ordalie qu'on leur fait subir n'a pas tant pour objet d'éclaircir un doute qui existe à peine, que de déceler le principe même de l'ensorcellement qui est en elles, et d'exercer sur lui une action mystique pour le mettre hors d'état de nuire désormais[1].

Voici, dans la même région, un autre fait analogue. « Le même soir, en remontant le fleuve, Ewangi fut arraché de son canot par un crocodile, et on ne le revit pas. La nouvelle du malheur fut portée à la ville de Dido. Des canots de guerre furent envoyés sur les lieux. Un des hommes qui se trouvaient avec Ewangi, dans le canot, au moment de sa mort, et l'homme qui habitait au bord du fleuve à cet endroit furent arrêtés, accusés de sorcellerie, et condamnés à mort[2] ». En effet, *il n'y a pas de hasard* : l'idée de l'accident ne vient même pas à l'esprit des indi-

1. V. *infra*, chap. VIII, p. 263-4.

2. G. Hawker. *The life of George Grenfell*, p. 58. Même réaction à Nias, où l'on tient pour responsables d'un accident les missionnaires dont le bateau l'a occasionné. Aux yeux des indigènes, les victimes ont été « livrées », et une satisfaction est nécessaire. Deux d'entre eux s'étaient noyés la nuit, en retournant à terre après avoir fait une visite au *Denninger* (le bateau des missionnaires). « Il sembla d'abord que les gens avaient pris la chose tranquillement, mais ils revinrent ensuite avec des exigences inacceptables. Ils demandent qu'on leur livre le commandant et le cuisinier du bateau, pour venger sur eux la mort des deux noyés, et ils ont déjà menacé d'exercer des représailles sur les sœurs à Telok Dalam, au cas où les deux marins ne leur seraient pas remis. » *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1885, p. 153.

gènes, tandis que l'idée de maléfice leur est au contraire toujours présente. Ewangi a donc été « livré ». Il n'y a pas non plus à chercher par qui : ceux qui l'accompagnaient et qui ont été épargnés par la bête féroce, ou celui dans le voisinage de qui elle vivait sont sûrement les coupables.

IV

Pour entrer ici tout à fait dans la pensée de ces indigènes, il faut savoir que d'après eux crocodiles et alligators sont naturellement inoffensifs. L'homme n'a rien à craindre d'eux. Sans doute, à certains endroits où ils pullulent et où les accidents se renouvellent trop fréquemment, cette persuasion finit par céder, et des précautions sont prises. Ainsi, en Afrique orientale allemande, « comme les crocodiles sont en nombre incroyable, souvent on n'ose pas puiser de l'eau directement dans le fleuve Ruhudge, mais on établit une sorte de palissade, et l'on puise de l'eau du haut du rivage, qui est escarpé, au moyen de vases suspendus à de longues tiges de bambou[1] ». De même sur le haut Shiré, sur le fleuve Quanza[2]. Mais ce cas est exceptionnel. En général, les indigènes ne craignent pas d'approcher du bord des fleuves ni même de s'y baigner dans le voisinage des crocodiles. Leur sentiment est d'ailleurs partagé par un certain nombre d'Européens. Déjà Bosman écrivait : « Depuis tout le temps que j'ai été ici, je n'ai jamais ouï dire qu'il eût dévoré quelqu'un, soit homme, soit bête... Il y a une horrible quantité de ces bêtes dans toutes les rivières du pays... Dans l'eau, je ne voudrais point m'y fier, quoique je n'aie

1. Fr. Fülleborn. *Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet*, in *Deutsch Ost Africa*, IX, p. 185, p. 541.

2. J. J. Monteiro. *Angola and the river Congo*, II, p. 123.

jamais ouï dire qu'il soit arrivé de malheur sur ce sujet[1] ».

M. von Hagen, en deux ans de séjour au Cameroun, n'a connu que trois cas où des hommes aient été attaqués par des crocodiles, bien que les indigènes se baignent et nagent dans le fleuve, et, pendant la saison sèche, pataugent dans les lagunes[2]. Mêmes croyances sur la côte occidentale d'Afrique. « On dit que sur la rivière Gallenhas (entre Sherbro et Cape Mount) où les alligators abondent, on ne se souvient pas qu'ils aient jamais fait de mal à personne, bien que les indigènes soient très souvent dans l'eau, jusqu'à il y a quelques années, quand un vaisseau négrier sauta à l'entrée de la rivière[3]... »

Bentley pensait qu'en prenant les précautions nécessaires, on ne court pas grand danger. Les crocodiles sont très peureux et ne s'exposent pas volontiers. Le bruit que font une douzaine de jeunes garçons en criant, en plongeant, en s'amusant suffit amplement à tenir les crocodiles à distance. Mais si l'un d'eux s'aventure tout seul dans l'eau, un malheur est possible[4]. Que ce malheur arrive, comment l'indigène l'interprètera-t-il ? Accusera-t-il sa propre imprudence, ou changera-t-il d'opinion sur les mœurs du crocodile? Pensera-t-il que c'est un accident ? Il le ferait sans doute, s'il raisonnait comme nous. En fait, il n'y songe même pas. Il a son explication toute prête, et elle est d'un caractère très différent. « Dans les districts, dit Bentley, où les crocodiles abondent, on croit que les sorciers se métamorphosent parfois en crocodiles, ou bien entrent dans ces animaux pour les conduire, et ainsi causent la

1. W. Bosman. *Voyage de Guinée*, 14e lettre, p. 250-51.

2. G. von Hagen. *Die Bana. Bässler-Archiv.* II, p. 93 (1911).

3. Th. Winterbottom. *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone*, I, p. 256. (1803).

4. H. M. Bentley. *The life and labours of a Congo pioneer*, p. 34.

mort de leur victime en la saisissant. Là où les léopards sont communs, les sorciers peuvent se faire léopards. Les indigènes affirment souvent d'une façon positive que le crocodile, de lui-même, est inoffensif. Ils en sont si persuadés, qu'en quelques endroits ils entrent sans hésiter dans le fleuve pour surveiller leurs pièges à poisson. Si l'un d'eux est dévoré par un crocodile, ils tiennent un palabre pour découvrir le sorcier, le tuent, et ils continuent comme auparavant.

« A Lukunga, une des stations de la mission baptiste américaine, un grand crocodile sortit de la rivière pour attaquer le tect à porcs pendant la nuit. Le porc sentit l'odeur du reptile, et fit un tel vacarme que M. Ingham, le missionnaire, se leva, et tua le crocodile d'un coup de fusil. Dans la matinée, il l'ouvrit et il trouva dans son estomac deux anneaux de cheville. On les reconnut aussitôt pour avoir appartenu à des femmes qui avaient disparu, à des dates différentes, en allant puiser de l'eau à la rivière. J'arrivai à cette station quelques jours après, et l'un de mes ouvriers congolais, qui était avec moi, soutint mordicus que le crocodile n'avait pas dévoré les femmes. Il prétendit que les crocodiles ne le faisaient jamais. « Mais « pourtant, les anneaux? N'est-ce pas une preuve palpable « que, dans ce cas, le crocodile avait mangé les femmes? » — « Non; il les a happées et passées au sorcier, dont il « était l'instrument; quant aux anneaux, il aura eu l'idée « de les prendre pour son salaire ». — Que faire, ajoute Bentley, avec des cervelles possédées du diable comme celles-là[1]? »

Bentley est indigné par ce qu'il regarde comme une obstination inouïe à nier l'évidence. Mais il s'agit de tout autre chose. C'est simplement un cas particulier de l' « imper-

1. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, I, p. 275-76. Cf. *ibd.*, I, p. 317.

méabilité à l'expérience », qui caractérise la mentalité des primitifs, quand des représentations collectives occupent leur esprit par avance. D'après ces représentations, où le rôle des causes secondes est négligeable, la cause véritable étant d'ordre mystique, le crocodile qui commet un acte insolite et qui dévore un homme ne peut pas être un animal comme les autres : il est nécessairement l'instrument d'un sorcier, ou le sorcier lui-même.

« Telle est la superstition de ces pauvres gens que, quand il arrive un pareil malheur, ils s'en prennent aux sorciers. Entêtés de cette folie, ils ne veulent même pas prendre la peine d'enclore la partie de la rivière où lavent sans cesse leurs femmes et leurs enfants, et où ils deviennent la proie de ce terrible tyran des eaux[1]. » — Sur le haut Zambèze, « on dit qu'il y a des médecins qui donnent la médecine des crocodiles. Si quelqu'un vole les bœufs d'un de ces médecins, le médecin va vers le fleuve. Quand il y arrive, il dit : « Crocodile, viens ici ; va me saisir celui « qui a tué mes bœufs ». Le crocodile entend. Quand le matin vient, cet homme apprend qu'un crocodile a tué quelqu'un dans le fleuve. Il dit : « C'est le voleur[2]. »

Dès lors, chaque accident nouveau, au lieu d'ébranler la conviction de l'indigène, lui servira, au contraire, de preuve nouvelle. Il cherchera le sorcier, le trouvera, le punira, et les objurgations de l'Européen lui paraîtront plus absurdes que jamais. « Deux hommes avaient été emportés par des crocodiles. Or, les indigènes prétendent que ce n'est pas l'habitude des crocodiles d'emporter les hommes. Par conséquent ceux-là étaient des crocodiles-sorciers, et c'était le chef, le maître du district, qui était

1. John Matthews. *Voyage à la rivière de Sierra Leone* (1785-7), p. 49 de la traduction française.

2. E. Jacottet. *Etudes sur les langues du Haut Zambèze*, III, *Textes Louyi*, p. 170. *Publications de l'école des Lettres d'Alger*, XVI (1901).

l'auteur de la sorcellerie... Naturellement, il protesta de son innocence ; mais on le força à boire le poison d'épreuve pour la prouver, et la canaille de « docteur » avait préparé une dose fatale... Nous ne pouvions rien faire[1]. »

Des représentations collectives toutes semblables ont été constatées en Nouvelle-Guinée (Woodlark Island). « Maudega, une femme d'Awetau, à Murua, avait fait une visite au village voisin de Nabudau, et, au retour, elle avait ramené avec elle la fille de Boiamai, le chef de Nabudau. L'enfant fut malheureusement enlevée par un crocodile, et, pour se venger, Boiamai, avec son fils et d'autres hommes de son village, tua Maudega et trois de ses parents... Devant le tribunal, le fils fit la déclaration suivante. « Il est vrai que nous avons tué ces gens... Maudega avait emmené ma sœur à son village ; pendant son séjour, elle a ensorcelé un alligator, elle l'a fait sortir de l'eau pour enlever ma sœur et la dévorer[2]. » L'idée d'un accident ne s'est même pas présentée à l'esprit de la famille de la victime. Le crocodile n'a pu être qu'un instrument. Un peu plus loin, M. Murray rapporte que « les crocodiles sont un grand danger pour les fugitifs, et qu'une croyance se répand dans une partie du golfe des Papous, selon laquelle les crocodiles seraient les alliés de l'administration. Elle se fonde sur le fait qu'un prisonnier évadé a été cruellement mutilé par un de ces animaux en traversant une rivière... Cependant les crocodiles ne sont pas tous au service du gouvernement. La grande majorité d'entre eux reste fidèle aux sorciers, et n'attaquera pas un homme à moins qu'un sorcier ne le lui ait commandé. J'eus une fois à traverser une rivière que l'on disait pleine de crocodiles, et je demandai à un vieil indi-

1. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, I, p. 317.
2. J. H. P. Murray. *Papua*, p. 128-9.

gène qui m'accompagnait s'il n'avait pas peur. « Non, me répondit-il. Un crocodile ne vous touchera jamais, à moins que quelqu'un n'ait fait *puri-puri* contre vous (ne vous ait ensorcelé). Et si quelqu'un l'a fait, vous êtes perdu de toute façon ; il « vous aura » d'une manière ou d'une autre : si ce n'est pas par l'intermédiaire du crocodile, ce sera autrement. En sorte que les crocodiles n'ont réellement pas d'importance[1]. » Le danger est ailleurs. De l'animal lui-même, il n'y a rien à craindre. S'il attaque, c'est que l'homme lui a été « livré ».

Si l'on cherche à préciser comment les indigènes se représentent les rapports du sorcier et de l'animal, on se heurte à une difficulté à peu près insurmontable. Leur pensée n'a pas les mêmes exigences logiques que la nôtre. Elle est régie, en ce cas comme en beaucoup d'autres, par la loi de participation. Il s'établit entre le sorcier et le crocodile une relation telle que le sorcier devient le crocodile, sans cependant se confondre avec lui. Du point de vue du principe de contradiction, il faut de deux choses l'une : ou que le sorcier et l'animal ne fassent qu'un, ou qu'ils soient deux êtres distincts. Mais la mentalité prélogique s'accommode des deux affirmations à la fois. Les observateurs sentent bien ce caractère de la participation, mais ils n'ont pas le moyen de l'exprimer. Ils insistent tantôt sur l'identité, tantôt sur la distinction des deux êtres : la confusion même de leur langage est significative. Ainsi, « on attribue aux *balogi* (sorciers) le pouvoir de métempsychoser les morts dans un serpent, un crocodile, etc. Cette métempsychose s'effectue le plus ordinairement dans le crocodile ; aussi ce monstre, sans être un dieu, ni même un esprit, est-il respecté et craint. Il ne

1. *Ibd.*, p. 237-8.

fait qu'un avec la personne qui a opéré le changement ; il y a pour ainsi dire, entre eux deux, un pacte secret, et une entente intelligente. Elle lui ordonnera d'aller *saisir* un tel, et il ira et ne se trompera pas... Ce que nous venons de dire explique pourquoi, après que quelqu'un a été enlevé par un crocodile, on recherche toujours, en premier lieu, le *mulogi* qui a dépêché le monstre, et l'on trouve toujours un coupable. Son sort est vite réglé[1]. » Chez les Bangala, « jamais un crocodile ne ferait cela (renverser un canot pour enlever l'homme), s'il n'en avait reçu l'ordre d'un *moloki* (sorcier), ou si le *moloki* n'était entré dans l'animal pour commettre le crime[2]. » Le missionnaire envisage donc les deux hypothèses séparément, tandis qu'aux yeux des indigènes, d'une façon d'ailleurs incompréhensible pour nous, elles n'en font qu'une.

Au Gabon, « la superstition de l'homme-tigre, dit un excellent observateur, M. Le Testu, n'est pas moins obscure que celle de l'envoûtement. Elle se présente sous deux formes. Dans un cas, le tigre (entendez : léopard ou panthère), le tigre auteur du crime est un animal véritable appartenant à un individu, lui obéissant, exécutant ses ordres ; ce tigre passe à ses héritiers comme un autre bien mobilier. Un tel, dit-on, a un tigre. Dans l'autre cas, l'animal n'est qu'une incarnation, en quelque sorte ; on ne sait même pas bien si c'est un homme qui a pris figure de bête, la bête n'étant alors qu'une apparence, ou bien s'il y a eu une incarnation proprement dite d'un homme dans un animal véritable... L'idée que les indigènes se forment de l'homme-tigre est extrêmement obscure[3]. »

1. P. Eugène Hurel. *Religion et vie domestique des Bakerewe. Anthropos*, VI (1911), p. 88.

2. Rev. J. H. Weeks. *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, J. A. I., XXXIX, p. 449-50.

3. G. Le Testu. *Notes sur les coutumes Bapounou dans la circonscription de la Nyanga*, p. 196-7.

Le major Leonard présente les choses un peu autrement. « La vieille femme de Utshi fut accusée d'avoir fait mourir Oru, en envoyant son esprit dans le crocodile qui le dévora, et non pas, comme on pourrait le supposer, en se métamorphosant elle-même, corps et âme, en cet animal. Car l'impossibilité de ceci, en ce cas tout au moins, ressort évidemment du fait que cinq autres femmes furent pareillement accusées. Aux yeux des indigènes, un grand nombre d'esprits peuvent être attachés à un seul objet, ou entrer dans le corps d'un seul animal, bien qu'ils ne le fassent pas d'ordinaire [1]. »

Mais voici le récit d'un indigène, de sa propre bouche : « Peut-être, pendant que le soleil est au-dessus de l'horizon, êtes-vous en train de boire du vin de palme avec un homme, sans savoir qu'un esprit malin est en lui (lui-même peut l'ignorer). Le soir vous entendez le cri de *Nkole, Nkole!* (crocodile), et vous savez qu'un de ces monstres, à l'affût dans l'eau boueuse près de la rive, a happé une pauvre victime qui venait puiser de l'eau. La nuit, vous êtes réveillé par des gloussements de terreur dans votre poulailler, et vous vous apercevrez au matin que votre provision de volailles a sérieusement diminué à la suite de la visite d'un *muntula* (chat sauvage). Eh bien ! l'homme avec qui vous buviez du vin de palme, le crocodile qui a enlevé un villageois imprudent, le petit voleur de vos poules ne sont qu'un seul individu, possédé par un esprit malin [2]. » La participation est ici très clairement suggérée. Il suffit à l'indigène qu'il la sente réelle, sans qu'il se pose la question de savoir comment elle se réalise.

1. Major A. G. Leonard. *The lower Niger and its tribes*, p. 194.
2. E. J. Glave. *Six years of adventure in Congo land*, p. 92.

V

Comme il n'y a pas de hasard, et comme, d'autre part, la mentalité primitive néglige de rechercher les conditions sous lesquelles un fait se produit ou ne se produit pas, il en résulte que ce qui est inattendu, insolite, extraordinaire, est accueilli par elle avec plus d'émotion que de surprise. La notion d'insolite ou d'extraordinaire, sans être définie expressément comme dans notre concept, est cependant très familière à la mentalité primitive : c'est une de ces notions à la fois générales et concrètes comme celles de *mana*, d'*orenda*, de *psila*, etc., dont j'ai analysé ailleurs les caractères [1].

L'insolite peut être relativement assez fréquent, et l'indifférence de la mentalité primitive aux causes secondes se compense, pour ainsi dire, par une attention toujours en éveil à la signification mystique de tout ce qui la frappe. Aussi les observateurs ont-ils souvent remarqué que le primitif, qui à proprement parler, ne s'étonne de rien, est cependant très émotif. L'absence de curiosité intellectuelle s'accompagne chez lui d'une extrême sensibilité à l'apparition de quelque chose qui le surprend.

Encore faut-il distinguer, parmi les faits insolites, ceux qui se produisent rarement, mais qui tiennent cependant déjà leur place dans les représentations collectives, et ceux qui apparaissent en dehors de toute prévision. Par exemple, la naissance de jumeaux est un phénomène généralement rare, mais toutefois connu. Dans presque toutes les sociétés inférieures, il donne lieu à une série de rites et de pratiques : une préliaison impérieuse détermine comment il faut agir en ce cas, pour écarter les

1. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 147-8.

dangers dont ce phénomène peut être le signe ou la cause. De même, pour les éclipses de soleil ou de lune. Mais en présence de faits entièrement inattendus, la conduite à tenir n'est pas ainsi tracée d'avance. Quant il s'en produit — ce qui a lieu assez souvent — comment la mentalité primitive en est-elle affectée ? Elle n'est pas prise au dépourvu. Elle reconnaît là aussitôt des manifestations de puissances occultes (esprits, âmes des morts, actions magiques, etc.), et elle les interprète, en général, comme l'annonce de grands malheurs.

CHAPITRE II

LES PUISSANCES MYSTIQUES ET INVISIBLES

I

Après ce qui a été exposé au chapitre précédent, on est mieux en mesure, semble-t-il, de comprendre pourquoi la mentalité primitive néglige de rechercher ce que nous appelons les causes des phénomènes. Ce manque de curiosité ne provient pas de la torpeur intellectuelle ni de la faiblesse d'esprit. A vrai dire, ce n'est pas un manque : il n'a pas, selon l'expression scolastique, une raison déficiente ou négative. Il a une raison réelle et positive. Il est la conséquence immédiate et nécessaire de ce fait, que les primitifs vivent, pensent, sentent, se meuvent et agissent dans un monde qui sur nombre de points ne coïncide pas avec le nôtre. Par suite, beaucoup des questions que l'expérience nous pose n'existent pas pour eux, puisqu'il y est répondu d'avance, ou plutôt, puisque leur système de représentations est tel que ces questions n'ont pas d'intérêt à leurs yeux.

J'ai exposé ailleurs les raisons qu'il y a de considérer cette mentalité comme « mystique » et « prélogique ». Il est difficile d'en donner un sentiment exact. L'esprit des Européens — même celui des plus imaginatifs, celui des plus purs poètes ou métaphysiciens — est prodigieusement positif, en comparaison de ceux-là. Pour nous plier à une attitude si contraire à celle qui nous est naturelle, il nous

faudrait faire violence à nos habitudes mentales les plus enracinées, hors desquelles, nous semble-t-il, nous ne pourrions plus penser.

Des préliaisons, qui n'ont pas moins de force que notre besoin de relier tout phénomène à ses causes, établissent, pour la mentalité primitive, sans hésitation possible, le passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible. Pour mieux dire, ce n'est même pas un passage. Ce terme convient pour nos opérations discursives; il n'exprime pas exactement le mode d'activité de la mentalité primitive, qui ressemblerait plutôt à une appréhension directe ou à une intuition. Au moment même où il perçoit ce qui est donné à ses sens, le primitif se représente la force mystique qui se manifeste ainsi. Il ne « conclut » pas de l'un à l'autre, pas plus que nous ne « concluons » du mot que nous entendons au sens de ce mot. Selon la remarque si fine de Berkeley, nous entendons vraiment ce sens, en même temps que nous percevons le mot, de même que nous lisons la sympathie ou la colère sur le visage d'une personne, sans avoir besoin de percevoir d'abord les signes de ces émotions pour interpréter ces signes ensuite. Ce n'est pas une opération qui s'accomplisse en deux temps successifs. Elle se fait tout d'un coup. En ce sens, les préliaisons équivalent à des intuitions.

Sans doute, cette sorte d'intuition ne fait pas que l'invisible soit vu, ni que l'impalpable soit touché : elle ne peut avoir pour effet de donner la perception sensible de ce qui ne tombe pas sous les sens. Mais elle donne une foi entière en *la présence et en l'action* des forces invisibles et inaccessibles aux sens, et cette certitude égale, si elle ne la dépasse pas, celle des sens eux-mêmes. Pour la mentalité prélogique, ces éléments de la réalité, — de beaucoup les plus importants à ses yeux, — ne sont pas moins

actuellement donnés que les autres. Ce sont eux qui rendent raison de ce qui arrive. Il vaut même mieux, à la rigueur, ne pas dire que ce qui arrive a besoin qu'on en rende raison. Car, en même temps que cela arrive, la mentalité prélogique se représente immédiatement l'influence invisible qui se manifeste ainsi. C'est vraiment quand il s'agit d'elle que l'on peut dire que le monde qui l'entoure est un langage que les esprits parlent à un esprit. Langage qu'elle ne se souvient pas d'avoir appris, et que les préliaisons de ses représentations collectives lui rendent *naturel*.

De ce point de vue, l'expérience des primitifs doit paraître plus complexe et plus riche de contenu que la nôtre. Cette idée semble d'abord presque ridicule quand on compare la pauvreté apparente de leur vie mentale à l'activité de la nôtre : n'avons-nous pas dit nous-mêmes qu'ils se dispensent de penser toutes les fois qu'ils le peuvent, et la réflexion la plus simple n'est-elle pas pour eux une fatigue insupportable ? Mais le paradoxe s'atténue, et il devient acceptable, si l'on ajoute qu'il s'agit de leur expérience « immédiate ». Notre expérience se compose, dans son ensemble, de données en nombre relativement petit, et d'une infinité d'inductions. Celle de la mentalité primitive ne contient au contraire qu'une faible proportion d'inductions ; mais elle comporte beaucoup de données immédiates auxquelles nous refusons une valeur objective, quoiqu'elles soient, à ses yeux, aussi réelles, et même plus réelles que les données des sens.

C'est même la surabondance de ces données mystiques, et la présence de préliaisons impérieuses entre les données sensibles et les influences invisibles, qui rendent inutiles les inductions par lesquelles notre expérience se développe, et qui empêchent l'expérience de s'enrichir dans la men-

talité primitive comme dans la nôtre. Lorsque quelque chose de nouveau se présente à nous, nous savons que nous avons à en chercher l'explication, et que le nombre des problèmes va s'accroître pour nous, en même temps que notre savoir augmentera. Au contraire, en toute occurrence, la mentalité primitive sait déjà tout ce dont elle a besoin. Dans le fait insolite, elle lit aussitôt la manifestation d'une force invisible. D'autre part, elle n'est pas orientée, comme notre pensée, vers la connaissance proprement dite. Elle ignore les jouissances et l'utilité du savoir. Ses représentations collectives sont toujours pour une grande part de nature émotionnelle. Sa pensée et son langage restent peu conceptuels, et c'est par là que la distance qui la sépare de nous est peut-être le plus facilement mesurable.

En d'autres termes, leur vie mentale (et par suite leurs institutions), dépendent de ce fait primitif essentiel, que dans leurs représentations le monde sensible et l'autre monde n'en font qu'un. L'ensemble des êtres invisibles est inséparable pour eux de l'ensemble des êtres visibles. Il n'est pas moins immédiatement présent que l'autre ; il est plus agissant et plus redoutable. Par suite, il occupe davantage leur âme tout entière, et il détourne leur esprit d'approfondir tant soit peu par la réflexion les données que nous nommons objectives. A quoi bon, puisque la vie, le succès, la santé, l'ordre de la nature, tout enfin, dépend à chaque instant des puissances mystiques ? Si l'effort humain peut quelque chose, ne doit-il pas s'employer avant tout à interpréter, à régulariser, et s'il se peut à provoquer même les manifestations de ces puissances? Telle est en effet la voie par où la mentalité primitive a tenté de développer son expérience.

II

On peut ranger sommairement en trois catégories, qui d'ailleurs chevauchent souvent l'une sur l'autre, les influences invisibles dont la mentalité primitive est constamment préoccupée : ce sont les esprits des morts, — les esprits, en prenant le mot au sens le plus large, qui animent les objets naturels, animaux, végétaux, êtres inanimés (fleuves, rochers, mer, montagnes, objets fabriqués, etc.) — et enfin les charmes ou sortilèges provenant de l'action des sorciers. Parfois, la distinction entre ces catégories est très nette. Ainsi, selon M. Pechuël-Loesche, au Loango, les hommes-médecine opèrent avec des esprits qui animent les objets fétiches, mais pour rien au monde ils ne voudraient avoir affaire aux esprits des morts, dont ils ont grand peur. Ailleurs, les idées sont moins nettes, — ou les observations moins précises, — et la transition paraît insensible entre les esprits des morts et les autres êtres invisibles. Mais partout, ou à peu près, dans les sociétés inférieures, ces influences mystiques sont des données immédiates, et les préliaisons où elles entrent comme élément dominateur s'imposent aux représentations collectives. Le fait est bien connu, et je me bornerai à en rappeler quelques exemples.

Chez les tribus papoues de la Nouvelle-Guinée allemande qui viennent d'être si consciencieusement étudiées dans l'ouvrage publié par le Dr Neuhauss, « la sorcellerie joue un rôle encore plus considérable que la peur des esprits. S'il ne pleut pas ou s'il pleut trop, si les récoltes ne prospèrent pas, si les cocotiers ne donnent pas, si les porcs crèvent, si la chasse et la pêche restent sans succès, si la terre tremble, si un raz de marée balaie le village sur

la côte, si la maladie ou la mort survient — jamais les causes naturelles ne suffisent; toujours il y a de la sorcellerie sous roche[1] ». — Selon les Kai, personne ne meurt de mort naturelle. Même pour les vieilles gens, on prétend que la mort est un ensorcellement; et de même pour tous les malheurs qui arrivent. Un homme fait une chute mortelle ? C'est un sorcier qui l'a fait tomber. Un autre est blessé par un sanglier, mordu par un serpent? C'est encore un sorcier. C'est encore lui, qui de loin, peut faire qu'une femme meurt en accouchant, etc.[2].

Pareillement, dans la plupart des sociétés primitives, la sorcellerie est toujours à l'affût, pour ainsi dire, du mal à faire et du dommage à infliger. C'est une « possi« bilité permanente » de maléfice qui saisit toutes les occasions de s'exercer. Ces occasions ne sont pas en nombre défini; il est impossible de les embrasser d'avance par la pensée dans leur totalité. C'est au moment même où le sortilège agit, qu'il se manifeste : quand on s'en aperçoit, le mal est déjà fait. De la sorte, l'inquiétude continuelle où vit le primitif ne lui permet guère, cependant, de prévoir et d'essayer de prévenir le mal qui va l'atteindre. L'appréhension de la sorcellerie lui est perpétuellement présente, mais il n'en est pas moins sûrement la victime. C'est là une des raisons, et non pas la moins forte, qui expliquent la rage des primitifs contre le sorcier, lorsqu'il est découvert. Il ne s'agit pas seulement pour eux de punir les maléfices passés dont ils ont souffert, et dont ils ne savent même pas le nombre et l'étendue. Ils veulent encore, et surtout, supprimer d'avance ceux dont le sorcier pourrait user contre eux dans l'avenir. Le seul moyen qui soit pour cela en leur pouvoir est de tuer le sorcier, — en général en le jetant à l'eau ou en le brûlant — ce qui du

1. R. Neuhauss. *Deutsch Neu Guinea,* I, p. 445-46.
2. *Ibd.*, III, p. 140.

même coup anéantit l'esprit malin qui réside en lui et qui agit par son intermédiaire [1].

Innombrables sont les maléfices que peut employer le sorcier. S'il a condamné (*doomed*) un individu, tantôt il s'emparera de quelque chose qui lui a appartenu, et qui, par participation, est lui-même (par exemple, de ses cheveux, de ses rognures d'ongles, de ses excréments, de son urine, de la trace de ses pas, de son ombre, de son image, de son nom, etc.) et par certaines pratiques magiques exercées sur cette partie de son individu, il le fera périr. Tantôt il fera couler son canot, rater son fusil. Tantôt, il le dépècera la nuit, pendant son sommeil, et lui volera son principe vital en enlevant la graisse de ses reins. Tantôt il le « livrera » à une bête féroce, à un serpent ou à un ennemi. Tantôt il le fera écraser par un arbre ou une pierre qui se détachera sur son passage, — et ainsi de suite à l'infini. Au besoin, le sorcier se métamorphosera lui-même en animal. Nous avons vu qu'en Afrique équatoriale, les crocodiles qui enlèvent des victimes humaines ne sont jamais des animaux ordinaires, mais bien les instruments dociles des sorciers, ou même des crocodiles-sorciers. A la Guyane anglaise, « un jaguar qui montre une audace inaccoutumée en s'approchant des hommes paralysera souvent un chasseur, même brave, à la pensée que ce peut être un tigre-Kanaïma ». Ce tigre, se dit l'Indien, si ce n'est qu'une bête fauve ordinaire, je puis le tuer avec une balle ou une flèche, mais que vais-je devenir, si j'attaque le tueur d'hommes, le terrible Kanaïma ? Beaucoup d'Indiens pensent que ces animaux-Kanaïma sont possédés par les esprits d'hommes qui s'adonnent à des actes de meurtre et de cannibalisme [2] — (croyance semblable à celle que nous

1. Voy. *infra* chap. VIII, p. 264.
2. Brett. *The Indian tribes of Guiana*, p. 374.

avons constatée en Afrique équatoriale, où le sorcier est aussi redouté comme anthropophage). — Les Abipones, au dire de Dobrizhoffer, tenaient précisément le même langage que ces Indiens de la Guyane anglaise. Les Araucans, « s'ils remarquent quoi que ce soit d'inaccoutumé chez un oiseau ou chez un animal, en concluent aussitôt qu'il est possédé. Un renard ou un puma qui rôde la nuit autour de leur cabane est une sorcière qui est venue voir ce qu'elle peut voler. En chassant cette bête, on prend soin de ne lui faire aucun mal, de crainte de représailles. D'une façon générale, tout ce qui n'est pas immédiatement explicable par une cause naturelle visible est attribué soit aux esprits malins, soit à la sorcellerie[1] ». Selon M. Guevara, l'Araucan « attribue tout ce qu'il voit ou tout ce qui lui arrive d'extraordinaire à l'intervention d'esprits malfaisants ou de causes surnaturelles. S'agit-il d'une mauvaise récolte, d'une épizootie, d'une chute de cheval, de maladie, de mort... les sorciers en sont toujours la cause. C'est d'eux que dépend le temps que dure la vie, les malheurs qui surviennent pendant son cours, etc.[2]. » Le nombre et la variété des amulettes, des talismans, des formules, des pratiques de toutes sortes par lesquelles, un peu partout, on essaye de se protéger, tant bien que mal, contre les maléfices possibles, montre combien la préoccupation de la sorcellerie obsède les esprits dans les sociétés inférieures, et même dans des sociétés plus développées.

Quand l'échec ou le malheur se produit, un point est hors de doute : c'est qu'une influence occulte s'est exercée. Mais il est souvent difficile de savoir laquelle. A ne considérer que l'événement même, la chasse restée infruc-

1. R. E. Latcham. *Ethnology of the Araucanos,* J. A. I., XXXIX, p. 350-2.
2. T. Guevara. *Folklore araucano,* p. 22.

tueuse, la maladie qui est survenue, la sécheresse qui désole les champs, etc., rien ne semble indiquer si c'est un sorcier, si ce sont des morts mécontents, ou des esprits malfaisants qui sévissent. Dans plusieurs des observations citées tout à l'heure, comme dans un grand nombre d'autres, il est dit : « les sorciers *ou* les esprits malfaisants. » En fait, les esprits malfaisants peuvent être au service des sorciers, et inversement; parfois, le sorcier lui-même, sans qu'il le sache, est animé par un esprit malfaisant. Les deux représentations chevauchent alors l'une sur l'autre. Mais il subsiste entre elles cette différence, que le sorcier est nécessairement un individu, un membre du groupe social ou d'un groupe voisin, dont la représentation est donc nette et précise, tandis que celle des esprits, en tant que ce ne sont pas les esprits des morts (*ghosts*), demeure plus ou moins vague et flottante, selon les sociétés où on l'observe. Elle varie même à l'intérieur de ces sociétés, selon les imaginations individuelles et la classe à laquelle les personnes appartiennent.

Entre la conception nette d'esprits qui sont comme de véritables démons ou dieux, dont chacun a son nom, ses attributs, et souvent son culte, et la représentation à la fois générale et concrète d'une force immanente aux objets et aux êtres, telle que le *mana*, sans que cette force soit individualisée, il y a place pour une infinité de formes intermédiaires, les unes plus précises, les autres plus fuyantes, plus vagues, à contours moins définis, quoique non moins réelles pour une mentalité peu conceptuelle, où la loi de participation domine encore.

La plupart des forces mystiques qui se manifestent dans la nature sont à la fois diffuses et individualisées. La nécessité de choisir entre les deux formes de représentations ne s'est jamais imposée à ces primitifs; elle ne s'est même jamais présentée à eux. Comment définir leur

réponse à des questions qu'ils ne songent pas à se poser ? Le mot « esprit », bien que trop précis, est le moins incommode que nous ayons pour désigner ces influences et ces actions qui s'exercent continuellement autour des primitifs.

Plus les missionnaires pénètrent, avec le temps, dans le secret des pensées ordinaires de ceux avec qui ils vivent, et plus cette orientation mystique se dévoile à eux. On la saisit dans leurs descriptions, même lorsque les termes employés suggèrent l'idée de représentations plus nettement définies. Par exemple, « on peut dire, écrit le missionnaire Jetté, que les Ten'a entretiennent un commerce à peu près constant avec ces habitants « indésirables » du monde des esprits. Ils se croient sujets à les voir ou à les entendre à tout moment. N'importe quel bruit inaccoutumé, n'importe quelle fantaisie de leur imagination prend aussitôt la forme d'une manifestation du démon. Si un tronc d'arbre noir, tout imbibé d'eau, paraît, disparaît, et reparaît dans l'eau, sous l'action du courant, ils ont vu un *nekedzaltara*. S'ils ont entendu dans les bois un son aigu qui n'est pas tout à fait le cri des oiseaux qui leur est familier, c'est un *nekedzaltara* qui les appelle. Il ne se passe pas de jour, dans un camp d'Indiens, sans qu'une personne rapporte qu'elle a vu ou entendu quelque chose de ce genre… Ces manifestations de la présence du démon sont aussi familières aux Ten'a que le bruit du vent ou le chant des oiseaux[1]. » Ailleurs, ce même missionnaire avait déjà écrit : « L'intensité aussi bien que l'étendue de leur croyance au démon dépasse nos conceptions. Leur imagination est toujours sur le qui-vive, prête à discerner quelque démon qui s'approche pendant l'obscurité ou même en plein jour, selon le cas. Il n'y a pas

1. Fr. J. Jetté. S. J. *On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos*, VI (1911), p. 721-22.

de caprice d'une imagination déréglée si étrange qu'ils n'y ajoutent créance. A les entendre causer, on penserait qu'ils sont en contact constant avec le démon, et qu'ils l'ont vu des centaines de fois[1]. » Remplacez démon (*devil*) par ces esprits vaguement définis dont il est question plus haut : la description de M. Jetté s'accorde pleinement avec toutes celles, si nombreuses, qui insistent sur l'omniprésence des forces mystiques plus ou moins diffuses dans le monde des primitifs.

III

Un bon observateur nous dit, en parlant d'une tribu bantoue. « Il est de la dernière importance, quand on étudie la sociologie de ces peuples, de faire effort pour se représenter à quel point est réelle et immédiate l'influence des esprits des ancêtres sur la vie quotidienne des indigènes. L'ethnologiste qui n'a pas vécu avec eux leur vie de tous les jours, et qui n'a pas cherché à comprendre leur point de vue, aura de la peine à donner à cette influence toute la part qui lui revient[2]. » On peut en dire autant de la plupart des sociétés inférieures. Les pères jésuites de la Nouvelle-France ont souvent insisté sur la place que les morts tenaient dans les préoccupations des Indiens. Et Codrington exprime la même idée d'une façon saisissante par une remarque sur les langues mélanésiennes. « Quand un indigène dit qu'il est un homme, il fait entendre qu'il est un homme, et non un esprit (*ghost*), et non pas qu'il est un homme, et non un animal. Les êtres intelligents dans le monde se

1. Fr. J. Jetté S. J. *On the medicine-men of the Ten'a* (*Déné*). J. A. I., XXXVII, p. 159.

2. C. W. Hobley. *Further researches into Kikuyu and Kamba religious beliefs and customs*. J. A. I, XLI, p. 432.

divisent à ses yeux en deux catégories : les hommes qui sont en vie et les hommes qui sont morts, les *ta-maur* et les *ta-mate* de Motu. Quand les Mélanésiens voient des blancs pour la première fois, ils les prennent pour des *ta-mate*, c'est-à-dire, pour des esprits revenus au jour, et si les blancs demandent aux indigènes ce qu'ils (les indigènes), sont, ceux-ci déclarent être des hommes (*ta-maur*) et non des esprits[1]. »

De même, chez les Chiriguanos (Amérique du Sud), quand deux hommes se rencontrent, le salut qu'ils échangent est le suivant : « Es-tu vivant? » — « Oui, je suis vivant. » Et l'auteur ajoute : « D'autres tribus de l'Amérique du Sud ont la même façon de se saluer : par exemple, les Cainguà, qui sont aussi des Guaranis[2]. »

Bref, comme je l'ai exposé ailleurs, les morts vivent, au moins pendant un certain temps; ce sont des vivants d'une autre sorte que nous, pour qui certaines participations sont rompues ou affaiblies, mais qui ne cessent que peu à peu d'appartenir à leur groupe social. Pour comprendre la mentalité des primitifs, il faut renoncer d'abord à l'idée que nous avons de la mort et des morts, et tâcher d'y substituer celle qui domine dans leurs représentations collectives.

En premier lieu, le moment de la mort n'est pas le même pour eux que pour nous. Nous croyons que la mort a lieu quand le cœur cesse de battre et que la respiration s'arrête entièrement. Mais, dans la plupart des sociétés inférieures, la mort se produit au moment où l'hôte du corps, qui a certains traits communs avec ce que nous appelons âme, le quitte définitivement, même si la vie physio-

1. R. H. Codrington. *Melanesian languages*, p. 82-88. — Cf. R. H. Codrington. *The Melanesians*, p. 21.

2. Domenico del Campana. *Notizie intorno ai Ciriguani*. *Archivio per l'antropologia*, 1902, XXXII, p. 100.

logique n'est pas encore éteinte. C'est là une des raisons qui expliquent les enterrements hâtifs si fréquents. Aux îles Fidji, « la toilette mortuaire est souvent commencée plusieurs heures avant que la personne soit réellement morte. J'en ai connu une qui a pris ensuite de la nourriture, une autre qui a vécu encore dix-huit heures. Ces personnes, dans l'opinion des Fidjiens, n'en étaient pas moins mortes. Manger, boire, parler, disent-ils, sont les actes involontaires du corps, de la coquille vide, selon leur expression ; l'âme est déjà partie[1]. »

M. Nassau a entendu les nègres de l'Afrique occidentale tenir un langage tout semblable. « Il est arrivé souvent que des indigènes, moins intelligents, se trouvant avec moi au chevet d'un mourant, m'ont dit : « Il est mort ». Le malade, en effet, avait perdu connaissance, gisait raide, sans voir, sans parler, sans manger, et apparemment privé de sentiment : pourtant le cœur battait faiblement. J'appelai l'attention des parents sur cette preuve qu'il vivait encore. « Non, il est mort, son esprit est parti, il « ne voit, ni n'entend, ni ne sent. Ce léger mouvement n'est « que l'esprit du corps qui se secoue. Ce n'est pas une per- « sonne, ce n'est pas notre parent. Lui, il est mort. » Et l'on commençait à préparer le corps pour l'enterrement. En 1863, dans l'île de Corisco, un homme vint me trouver et me demanda une « médecine » pour tuer ou pour calmer l'esprit du corps de sa mère, dont les mouvements le dérangeaient et l'empêchaient de faire la toilette mortuaire[2]. »

Toutefois, si l'âme a abandonné définitivement le corps, si la mort a eu lieu, le nouveau mort n'est pas pour cela

1. Th. Williams. *Fiji and the Fijians*, I, p. 188. — Cf. p. 195. Les femmes d'un chef sont étranglées pour le suivre dans la mort, alors que ce chef respire encore.

2. R. H. Nassau. *Fetichism in West Africa*. p. 53-54.

séparé des siens. Il demeure au contraire dans le voisinage de son corps, et les soins mêmes que l'on rend à sa dépouille mortelle sont inspirés par le sentiment de sa présence, et du danger qu'il y aurait à ne pas le traiter conformément aux usages obligatoires.

Dans certaines sociétés inférieures, il n'est pas permis d'enterrer les morts qui ne font pas partie du groupe social dans le sol qui lui appartient. « Les croyances s'opposent, dit le Dr Pechuël-Loesche à ce que l'étranger soit enseveli dans la terre, car, ce faisant, on hospitaliserait son âme, et qui sait de quoi elle est capable[1] ? » Et il raconte l'histoire d'un Portugais, qui, par exception, avait été enterré au Loango ; une sécheresse étant survenue, on l'exhume et on le jette à la mer. Déjà dans la relation, d'ailleurs si souvent suspecte, de Cavazzi, nous trouvons un trait semblable. « Les fidèles voulurent enterrer un missionnaire à l'intérieur de l'église, mais certains idolâtres, qui avaient caché jusqu'alors leur perfidie, s'y opposèrent avec tant de violence que le roi même, craignant la défection des autres, jugea préférable de dissimuler... le corps fut jeté à la mer[2]. » Chez les Achantis, le roi cache la mort de l'enfant d'un missionnaire qu'il retient prisonnier... « Afin de prévenir un malheur dans son pays, ce roi superstitieux, ne voulant pas qu'un blanc fût enseveli chez lui, a fait embaumer l'enfant, pour le remettre à ses parents quand il les libérera[3]. » Un chef cafre, pour exprimer son attachement à un missionnaire qui refusait de quitter le pays, et pour l'en remercier, lui dit : « Il faut que vous mouriez ici. Vous ne devez pas aller mourir ailleurs. Si vos os blanchissent ici, on vous demandera —

1. Dr Pechuël-Loesche. *Die Loango Expedition*, III, 2, p. 210-11.

2. Cavazzi. *Istorica descrizione de' tre regni di Congo, Matamba ed Angola*. p. 569.

3. *Missions évangéliques*, XLV, 1870, p. 280.

jamais un homme ne meurt sans qu'on le demande [1]. » C'est-à-dire, vous êtes des nôtres, vous faites partie de notre groupe social qui a besoin de vous, et naturellement, vous en ferez partie après votre mort aussi bien qu'à présent.

Il est d'autant plus nécessaire de rendre aux nouveaux morts les devoirs d'usage, qu'ils sont en général mal disposés, et prêts à faire du mal à ceux qui leur survivent. Peu importe qu'ils aient été bons et aimables de leur vivant. Dans leur nouvelle condition, leur caractère est tout autre, irritable et vindicatif, peut-être parce qu'ils sont malheureux, faibles et souffrants, pendant que leur corps se décompose. Ainsi, « Ouasinparéo était un de ces hommes dont le caractère est si heureux, qu'ils vivent en paix avec tout le monde. A entendre les naturels, jamais il n'avait tué personne, et, s'il avait mangé de la chair humaine, ses lances n'avaient pas donné la mort à la victime. Quelle conclusion tiraient de là les sauvages? Celle qui est la plus éloignée de notre esprit : que Ouasinparéo, ayant été bon pendant sa vie, devait nécessairement être méchant après sa mort. L'événement confirma cette superstition ; deux ou trois naturels, accablés d'années ou de maladies, moururent peu de jours après Ouasinparéo. « Voyez-vous, nous disaient les indigènes, comme ce Oua- « sinparéo est devenu méchant! » Et aussitôt, les deux prêtres du pays se mettaient en devoir de chasser vers la pleine mer l'*ataro*, le fantôme, l'âme, l'esprit d'Ouasinparéo qui rôdait, disaient-ils, le long de la côte [2]. »

Les Pia (dans la même île) ne voulurent jamais consentir à ce que l'on inhumât chez eux un missionnaire mort de maladie ; la raison qu'ils en donnèrent est que son *ataro*

1. *Letter from the Rev. Gladwin Butterworth, Kaffraria. Wesleyan missionary notices,* IX (1851), p. 192.

2. L. Verguet. *Histoire de la première mission catholique au vicariat de Mélanésie* (San Christobal), p. 154.

n'ayant tué personne durant sa vie, tuerait infailliblement beaucoup de monde après sa mort [1]. — En Nouvelle-Guinée anglaise, « les intentions du nouveau mort à l'égard des vivants sont toujours mauvaises, et les gens ont peur de ses visites [2] ».

Mêmes croyances en Afrique occidentale. « Si bonnes qu'aient été les dispositions d'une personne de son vivant, et même s'il a été en excellents termes avec sa famille, et si on le regarde comme un esprit favorable, néanmoins, dans le cas où on ne lui rendrait pas les devoirs accoutumés, ou s'il était mal satisfait de la conduite et de l'attitude des siens, on le croit très capable de négliger et même de léser leurs intérêts [3]. » Et chez les Bana du Cameroun, « Si bon que le mort ait été de son vivant, dès qu'il a expiré, son âme ne pense plus qu'à faire le mal [4]. »

L'action malfaisante du nouveau mort peut s'exercer sous mille formes. On redoute en particulier qu'il ne cherche à entraîner avec lui un ou plusieurs des survivants : il se sent seul, abandonné, il regrette la société des siens et, par suite, il voudrait les rapprocher de lui. Si, précisément à ce moment, quelqu'un d'eux tombe malade ou meurt, on sait d'où vient le coup. D'autre part, les nouveaux morts ont une influence mystique sur les phénomènes naturels, et spécialement sur ceux qui sont d'un intérêt capital pour le groupe social. « Des phénomènes physiques, par exemple, de violents orages, quand ils se produisent au moment de la mort ou des funérailles d'une personne, sont attribués à son influence. Par suite, quand un orage menace d'éclater pendant la fête des funérailles, les gens

1. *Ibd.*, p. 281 (note).

2. R. W. Williamson. *The Mafulu mountain people of British New-Guinea*, p. 269.

3. Major A. G. Leonard. *The lower Niger and its tribes*, p. 187.

4. G. von Hagen. *Die Bana. Bässler-Archiv*, II (1911), p. 109.

demanderont au fils favori du défunt d'arrêter la pluie. Le jeune homme se tourne vers le point de l'horizon où l'orage menace, et dit : « Mon père, ayons beau temps pen- « dant vos obsèques[1]. » — « Quelques heures après la mort d'un jeune homme que je connaissais, un orage furieux éclata sur la ville, abattant les bananiers et faisant grand ravage dans les plantations. Les vieilles gens affirmèrent très sérieusement que l'orage avait été envoyé par l'esprit de Mopembe (le nom de ce jeune homme)[2]. »

Ainsi, quand les devoirs funéraires ne sont pas rendus comme il faut à un nouveau mort, il a le pouvoir de punir la tribu tout entière. Il peut empêcher les pluies, et réduire les survivants au désespoir. De là, des conflits inévitables avec les missionnaires qui veulent supprimer les pratiques des païens. En voici un exemple caractéristique.

« Une femme qui avait embrassé le christianisme avait été renvoyée par son mari, et ils vécurent séparés pendant quelques années ; le mari avait une autre femme avec qui il resta jusqu'à sa mort... A peine cet événement s'était-il produit, que le maître du kraal auquel cet homme appartenait se saisit de la femme chrétienne, et l'obligea à subir, en même temps que la femme païenne, une série d'opérations jugées nécessaires pour apaiser la colère d'un être imaginaire qui, faute d'être ainsi rendu favorable, ne manquerait pas de se venger en arrêtant la provision d'eau indispensable, à la prochaine saison des pluies... » Le missionnaire intervint. « Loin de faire aucune concession, le vieux persécuteur persista à affirmer qu'il ne faisait que ce qu'il considérait comme nécessaire pour sauvegarder les intérêts du peuple Barolong[3]. »

1. Rev. J. H. Weeks. *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, J. A. I., XL, p. 383.

2. *Ibd.*, p. 373.

3. *Letter from the Rev. Cameron. Wesleyan missionary notices*, VI (1848), p. 9.

IV

A tout prix, il faut donc satisfaire le nouveau mort. Ses exigences varient avec les sociétés, et aussi avec la place qu'il occupait dans le groupe. Si c'est un enfant en bas-âge, un esclave, une femme du commun, un pauvre diable sans conséquence, un jeune homme non encore initié, il reste tel après sa mort qu'il était de son vivant, et l'on ne s'en préoccupe guère. Ceux qui l'aimaient, le pleurent; on ne le redoute pas. Mais les hommes-médecine, les chefs, les pères de famille, les vieillards encore actifs et respectés, bref, les personnages considérables, sont loin de perdre leur importance en mourant. A l'influence que le défunt exerçait en vertu de sa force propre, de son *mana* personnel, s'ajoute la puissance mystérieuse et formidable que lui procure sa condition de nouveau mort. Il peut beaucoup contre les vivants; ils ne peuvent rien ou presque rien contre lui. Sans doute, dans certaines sociétés, on essaie parfois de le mettre hors d'état de nuire en mutilant son corps, en le réduisant en bouillie, en pourchassant l'esprit ou en l'égarant. Mais, en général, on juge plus sûr de se le rendre favorable, c'est-à-dire de satisfaire ses désirs. « La raison principale pour laquelle l'indigène cherche à s'acquitter pleinement de ses devoirs de deuil est en maintes circonstances la crainte de provoquer la malveillance du mort, dont la vengeance lui paraît plus redoutable qu'un ennemi vivant[1]. »

En Australie, par exemple, et dans un grand nombre d'autres sociétés inférieures, pour se rendre favorable le nouveau mort, ou simplement pour éviter sa colère, les siens doivent trouver celui qui l'a condamné (*doomea*) et

1. E. Eylmann. *Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien*, p. 227.

le mettre à mort à son tour. Prise à la rigueur, cette obligation ferait assez vite disparaître les sociétés dont il s'agit. Etant données leur faible natalité et la grande mortalité des enfants, si chaque mort d'adulte avait pour conséquence nécessaire une ou plusieurs autres morts d'adultes, les groupes sociaux se réduiraient bientôt à rien. En réalité, on ne cherche à venger ainsi que la mort des personnes particulièrement considérables : encore cette vengeance se borne-t-elle en certains cas à une sorte de simulacre. MM. Spencer et Gillen ont décrit en grand détail les expéditions de vengeance appelées *Kurdaitcha* chez les Arunta[1]. Elles se retrouvent ailleurs à peu près semblables. Mais souvent les hommes qui y ont pris part rentrent au camp sans avoir tué personne. Aucune explication formelle n'est demandée ni donnée sur ce point. Les femmes et le reste du groupe demeurent persuadés que la satisfaction nécessaire a été obtenue, et peut-être ceux-mêmes qui étaient de l'expédition finissent-ils par le croire.

« La tradition exige, dit M. Eylmann, que chaque meurtre soit vengé. Je suis convaincu que cette vengeance n'a lieu que dans des cas extrêmement rares : on craint trop, en général, de s'attirer l'hostilité du prétendu meurtrier. Pourtant, il faut sauver les apparences... Quand les guerriers reviennent sans avoir touché à un cheveu de la tête de personne, le mort doit se tenir pour satisfait, puisque, en apparence du moins, les siens ont fait tout le possible pour venger sa mort[2]. »

Est-il sûr, demanderions-nous, que le nouveau mort se laisse ainsi duper, et cette supercherie ne pourrait-elle pas avoir les conséquences les plus désastreuses pour ceux qui s'en rendent coupables ? — A vrai dire, la mentalité pri-

1. Spencer and Gillen. *The native tribes of Central Australia*, p. 476, sqq.
2. Eylmann. *Ibd.*, p. 242.

mitive ne voit pas là une supercherie formelle. Sans doute, seule la mort du coupable, dans certains cas, donne au nouveau mort une satisfaction totale. Mais le plus souvent, qu'il soit tué ou non, l'expédition vengeresse possède déjà par elle-même une valeur et une influence suffisantes. Elle agit à la façon d'un rite, qui apaise le ressentiment du nouveau mort, et par suite, calme les inquiétudes des survivants. C'est ce qu'a bien vu Taplin. « En général, ils ne peuvent pas l'atteindre (l'auteur de la mort), et souvent, ils n'y tiennent pas... On prend des dispositions pour une bataille rangée, et les deux tribus se rencontrent, accompagnées chacune de leurs alliés... S'il y a quelque autre cause d'animosité entre les tribus, on se battra assez sérieusement à coups de lances. Mais si les tribus n'ont pas d'autre raison de se battre que le nouveau mort, on jettera probablement quelques lances, on se répandra en copieuses injures, peut-être un ou deux hommes seront légèrement blessés, et alors les vieillards déclareront que cela suffit. On considère que le mort est apaisé par les efforts que les siens ont fait pour venger sa mort en combattant, et les deux tribus se réconcilient. En ce cas, le combat n'est qu'une cérémonie [1]. »

Les missionnaires de la Nouvelle-Guinée allemande ont bien mis en lumière les étroites relations qui subsistent entre le nouveau mort et son groupe, et le soin que les survivants apportent à le satisfaire. « Les groupes circonvoisins considèrent comme leur devoir de visiter la tombe. Cette visite sert en même temps à prouver leur innocence. Si un village ne vient pas, c'est qu'il n'a pas la conscience nette [2]. » En effet, le maléfice perd sa force aussitôt que le sorcier touche sa victime : il est donc obligé d'éviter la

1. Rev. G. Taplin. *The Narrinyeri tribe*, p. 21.

2. R. Neuhauss. *Deutsch Neu Guinea* (Environs du cap Kœnig Wilhelm), III, p. 258-59.

présence du malade, et par suite, il n'ose pas lui témoigner sa sympathie par une visite. « Quand la mort a eu lieu, il ne peut pas assister aux funérailles parce qu'il courrait le risque de se voir démasquer comme sorcier. Les Kai croient que le mort mis en bière crache le bétel qu'on lui a placé dans la bouche, ou donne un autre signe du même genre, dès que son ennemi mortel s'approche. C'est ainsi que s'expliquent les soupçons des parents d'un malade ou d'un mort contre ceux qui ne viennent pas faire visite au malade, ou qui ne se montrent pas aux funérailles[1]. »

« En tout cas, les survivants doivent au moins faire sentir leur colère au sorcier... Les parents qui y manquent sont punis par des malheurs de toutes sortes. Leurs moissons périssent, leurs porcs et leurs chiens crèvent, leurs dents se gâtent aussitôt. C'est la vengeance de l'âme qui est partie. La « petite » âme (les Tami distinguent une grande et une petite âme) demeure dans le voisinage de la tombe, jusqu'à ce que les vers sortent du cadavre[2]. » L'indigène a donc les raisons les plus pressantes de satisfaire le nouveau mort. Mais c'est seulement dans les premiers temps qui suivent la mort que cette crainte est vive. Au fur et à mesure que le temps passe, on se rassure, et à la fin, « il dépend du mort lui-même que le deuil se prolonge ou non. S'il procure du gibier en abondance aux chasseurs de son village, les cérémonies du deuil durent longtemps. S'il n'en procure pas ou peu, son souvenir s'efface bientôt. Le veuf ou la veuve peut se remarier ; cela n'a rien à voir avec les cérémonies de deuil... [3]. » L'obligation essentielle est de venger la mort dès qu'elle a eu lieu. « Ce sont presque toujours des cas de mort qui occasionnent les guerres des Kai. On veut faire périr le ou

1. *Ibd.* (Kai), III, p. 134.
2. *Ibd.*, III, p. 519.
3. *Ibd.*, III. (Kai), p. 83.

les sorciers, on veut exterminer avec eux toute leur parenté, pour pouvoir enfin vivre en paix. L'esprit du mort exige la vengeance : si elle n'est pas obtenue, les siens en porteront la peine. Non seulement il ne leur procurera pas de succès à la chasse ; il enverra des sangliers qui ravageront leurs champs, et il leur causera toutes sortes de dommages. Qu'un malheur arrive sur ces entrefaites, que la pluie fasse défaut, que des maladies se produisent, par refroidissement, que des hommes se blessent, on reconnaît là la vengeance de l'esprit. L'indigène se trouve donc pris dans un dilemme embarrassant au plus haut point. Si la crainte que lui inspire la vengeance d'esprits redoutables n'était pas plus forte que celle qu'il a des hommes, s'il n'y avait pas en outre son attachement à ses objets précieux et à ses porcs, le Papou, du moins le Kai, n'entrerait jamais en campagne[1]. »

S'il découvre dans une tribu voisine le sorcier auteur de la mort, et s'il le tue, une guerre s'ensuivra. Il mesure assez exactement d'avance le dommage qu'elle pourra lui causer, et il prend ses dispositions en connaissance de cause. Mais du mort irrité, tout est à craindre : quels que soient les malheurs que le Papou aura prévus, d'autres encore viendront fondre sur lui, au moment où il s'y attendra le moins. Mal pour mal, il préfère celui qui est connu et défini, d'autant plus que, pour le succès de ses entreprises, l'aide positive du mort lui est indispensable.

Pareillement, à Buin (Bougainville), c'est « avant tout les esprits des morts qui interviennent dans la vie des hommes pour la favoriser et pour lui nuire. Aussi s'adresse-t-on aux ancêtres afin d'obtenir leur appui... on leur apporte des offrandes, on leur fait des sacrifices, etc.)[2]. »

1. *Ibd.*, III, p. 62-63.

2. R. Thurnwald. *Im Bismarck Archipel und auf den Salomo Inseln. Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, p. 132-33.

Chez les Dayaks de Bornéo, un excellent observateur, M. Perham, a fait ressortir l'étroite solidarité qui unit les vivants à leurs morts, et les services qu'ils se rendent mutuellement. « On croit que les morts construisent des maisons, cultivent des rizières, et subissent toutes les corvées d'une vie de travail : il y a chez eux la même inégalité de conditions que chez les vivants. Et, de même que les hommes d'un groupe donné s'entr'aident dans la vie, pensent-ils, la mort ne tranche pas nécessairement le lien qui leur fait échanger des services : le vivant peut venir en aide au mort, lui fournir des aliments et d'autres objets nécessaires ; le mort peut se montrer non moins généreux en donnant aux vivants des médecines douées de vertus magiques, des amulettes et des talismans de toutes sortes pour les assister dans leur travail[1]. » M. Perham rappelle, dans ce passage, que les morts forment une société toute pareille à celle des vivants, et qu'il y a entre les deux échange de bons procédés, chacune ayant besoin de l'autre. Mais il s'agit là des morts bien établis dans leur condition nouvelle, une fois toutes les cérémonies funéraires dûment accomplies. Dans la période de transition que le nouveau mort traverse, à partir du moment où le corps a cessé de vivre, il a, chez les Dayaks comme ailleurs, des exigences particulières. Les vivants ne peuvent pas y rester sourds, sous peine de s'attirer sa colère, et par suite, les plus grands malheurs.

C'est là, comme on sait, une des raisons de la chasse aux têtes (*head-hunting*), si répandue à Bornéo et dans les régions avoisinantes. Comme le Kai de la Nouvelle-Guinée, l'indigène se trouve pris dans un dilemme. Ou il rapportera d'une expédition expressément entreprise à cet effet une ou plusieurs têtes, ou il aura à subir la ven-

1. H. Ling Roth. *Natives of Sarawak*, I, p. 213.

geance du mort, qui retombera non seulement sur lui, mais sur les siens et sur tout son groupe. Et comme le Kai, il choisira le moindre mal. Voici un exemple caractéristique : « Un jour Lingir, chef d'une des tribus Sarétas, parut à Sarawak, la tête rasée, couvert de haillons, en piteux équipage, mais accompagné de trente-trois bateaux, et il demanda au rajah la permission d'attaquer les Dayaks de Lundu ou de Samarhand : il donna pour raison de cette demande extraordinaire que son frère était mort, et qu'il ne pouvait pas célébrer ses obsèques avant de s'être procuré une tête... Lingir, naturellement, n'obtint pas l'autorisation qu'il était venu solliciter à Sarawak, et il fut invité à s'en retourner immédiatement avec sa flotte ; ce qu'il fit, mais en capturant les têtes de quatre malheureux pêcheurs qui se trouvèrent sur sa route[1]. » Ce chef n'ignorait pas que, si le rajah était informé du fait — ce qui était plus que probable — il aurait à en répondre, et que l'affaire pouvait mal tourner pour lui. Mais il préférait en courir le risque, plutôt que de rentrer chez lui sans s'être procuré ce qui lui était absolument nécessaire pour contenter l'esprit de son frère mort.

Un usage analogue semble avoir existé au Cameroun. « La mort des chefs, dit M. Mansfeld, paraît avoir donné lieu autrefois à une sorte de petite guerre. Quand un vieux chef mourait, dans un village A, deux ou trois hommes se rendaient dans une localité B distante, par exemple, de trois lieues ; ils se mettaient en embuscade, tuaient sans aucune provocation deux hommes de ce village, et emportaient les crânes. Naturellement, ce village B se vengeait[2]. »

Dans des sociétés plus développées que les précédentes, chez les Bantous et chez d'autres indigènes de l'Afrique

1. Hugh Low. *Sarawak*, p. 215-16.

2. A. Mansfeld. *Urwald Dokumente. Vier Jahre unter den Crossflussnegern Kameruns*, p. 158.

australe, par exemple, les relations entre les vivants et leurs morts ne sont pas moins étroites. Mais elles paraissent mieux organisées, et elles tendent à constituer une sorte de culte des ancêtres, bien qu'à proprement parler, ces pratiques diffèrent, sur des points importants, de ce que nous appelons ainsi.

Les morts vivent, cela n'est pas douteux. « Que faites-vous ici? demande Th. Hahn à une femme Namaqua qu'il rencontre dans le désert. — Mon ami, répondit-elle, ne vous moquez pas de moi. Je suis dans la détresse; la sécheresse et les Boschimen nous ont fait perdre un grand nombre de moutons et de bœufs, et je me rends au tombeau de mon père, qui est mort à la chasse. Je vais prier et pleurer là ; il entendra ma voix, il verra mes larmes et il favorisera mon mari qui est parti chasser les autruches; nous pourrons alors racheter des chèvres et des vaches et donner à manger à nos enfants. — Mais votre père est mort, lui dis-je, comment peut-il vous entendre ? — Il est mort, c'est vrai, répliqua-t-elle, mais il ne fait que dormir. Nous autres, Hottentots, quand nous sommes dans le malheur, nous allons toujours prier sur les tombes de nos parents et de nos ancêtres : c'est une de nos anciennes coutumes[1]. »

Que sont ces morts qui vivent? Il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de nous en faire une idée satisfaisante. Les représentations varient d'une société à l'autre, selon leur structure et leur degré de développement. En outre, presque partout, le nouveau mort passe, plus ou moins vite, par une série d'états transitoires, avant d'atteindre une condition relativement définitive, d'où il sortira, soit par une nouvelle mort, soit par un retour au monde des vivants. Souvent ces représentations seront inconciliables

1. Th. Hahn. *Tsuni Goam*, p. 112-13.

entre elles : on sait qu'elles sont fortement émotionnelles, que la mentalité primitive se soucie assez peu de la cohérence logique, et qu'enfin nous ne trouvons dans aucune société un ensemble de représentations qui soient du même temps et qui constitue un système. Tout donne à penser, au contraire, qu'il y en a d'extrêmement anciennes, et qu'à ce premier fonds d'autres sont venues se mêler, au cours des siècles, qui étaient plus ou moins compatibles avec les premières. Ce que nous constatons aujourd'hui est une sorte d'amalgame, un magma, aussi difficile à analyser pour nous que la stratification d'un terrain dont nous ne connaîtrons que la surface.

L'obscurité formidable qui tient ainsi à la nature même des représentations, s'accroît encore du fait des observateurs à qui nous les devons. Ils ne les recueillent qu'avec des idées préconçues touchant la survie et l'immortalité de l'âme. Ils ne se défient pas de la différence qui sépare notre pensée conceptuelle de celle des primitifs, qui l'est si peu, et leurs observations, ainsi faussées, demeurent au moins incomplètes, et le plus souvent inutilisables. Le mot « âme », et l'idée courante des « rapports de l'âme et du corps » causent une confusion inextricable.

Comme la loi de participation régit les représentations relatives au commerce des vivants et des morts, ceux-ci sont présents quoique absents, et solidaires, bien qu'indépendants, du cadavre qui se décompose : le nouveau mort, au bout de quelques jours, se trouve à la fois dans son tombeau, dans le voisinage de la maison où il est mort, et loin sur la route du pays des ombres, s'il n'y est déjà arrivé.

Ceux qui, de leur vivant, ont tenu un rang éminent, et rempli des fonctions importantes, continuent de les exercer après leur mort, quoiqu'ils aient des successeurs. Chez beaucoup de tribus bantoues, par exemple, les chefs

décédés protègent encore leur groupe en cas de besoin; ils lui assurent comme auparavant la pluie et la régularité des saisons. Souvent ils restent propriétaires de leur bétail, qui ne peut être aliéné. On lui assigne des gardiens spéciaux. Ils sont suivis dans l'autre monde par un certain nombre de leurs femmes et de leurs esclaves, par les objets imprégnés de leur personne, etc. D'une façon générale, les morts, à des degrés divers, sont partie intégrante du groupe social, et l'individu ne s'y sent pas entièrement séparé d'eux. Il a ses obligations à leur égard, et il songe aussi peu à s'en étonner que de celles qui le lient aux vivants.

Les Mossi du Niger ont symbolisé d'une façon saisissante cette présence habituelle des morts dans le groupe social. Depuis le moment du décès jusqu'aux secondes funérailles, quelqu'un est chargé de représenter le mort, et de jouer son rôle, en chair et en os. « Tout Mossi mort de maladie, quel qu'il soit, homme, femme, enfant, *naba* (chef), se survit dans la personne de la *kourita*. S'il s'agit d'un homme marié, la *kourita* ou *koutoarsa* (qui imite le mort) est une femme de la famille du défunt, généralement une des femmes d'un de ses plus jeunes frères, et qui a une certaine ressemblance avec celui qui n'est plus. Elle est choisie par la famille, et parfois désignée par le mourant. Elle prend les habits du mort, sa couverture, son chapeau, ses savates, ses bracelets et ses bagues, elle porte la ceinture et les couteaux du défunt, marche avec son bâton, sa pioche, son *doré*, elle porte sa lance, le fer dirigé vers la terre. Elle marche comme celui qu'elle représente, et doit l'imiter en tout; elle le continue au milieu des siens. Si le mort était généralement accompagné d'un enfant portant sa sacoche, la *kourita* aura son enfant, qui la suivra avec cette même sacoche, mais mise à l'envers. Si le défunt était lépreux et ne possédait

plus de doigts, elle fera comme si elle n'en avait plus ; s'il aimait à rire, elle rira, s'il était grognon et disputait tout le monde, elle ne décolèrera pas. Les enfants du défunt l'appelleront leur père, les femmes la nommeront leur mari, et lui prépareront la bouillie de mil. Si le mort était *nabà*, on l'appellera *naba* : s'il ne l'était pas, on lui donnera le nom du mort.

« Elle agira ainsi jusqu'au jour du *kouri* (secondes funérailles). Ce jour-là, elle se rase la tête comme les autres membres de la famille, et son rôle est terminé. Elle garde cependant le nom de *kourita*, et au jour du partage, reçoit un habit en échange duquel elle rend les habits du mort ; et si l'héritier est généreux, si l'héritage le permet, elle recevra quelques bestiaux, parfois un enfant. La *kourita* mourra plus tôt que si elle n'avait pas rempli ce rôle, dit-on, parce que les mânes des ancêtres viendront la chercher ; aussi cette fonction est-elle peu recherchée [1]. » Ainsi, tant que le Mossi n'est pas définitivement séparé de son groupe par les dernières funérailles, les vivants le voient, et il se voit lui-même circuler parmi eux comme à l'ordinaire, sous la forme de la *kourita*. C'est une présence réelle de l'invisible, rendu sensible.

Callaway, qui nous a laissé de si précieux documents sur les croyances des Zoulous, avoue que « leur théorie n'est pas très conséquente avec elle-même ni très intelligible... Ils disent que l'ombre, évidemment celle qui est projetée par le corps, est ce qui deviendra finalement l'*itongo* ou esprit, à la mort du corps. Pour savoir si telle était vraiment leur pensée, je demandai : « L'ombre que projette mon corps, quand je marche, est-ce là mon esprit ? » — « Non, ce n'est pas votre *itongo* (esprit). » Evidemment, ils pensaient que par « mon esprit » j'entendais un esprit d'un être

1. P. Eugène Mangin, P. B. *Les Mossi. Anthropos*, XI (1914), p. 732-3.

veillant sur moi, une sorte d'ange gardien, et non pas mon propre esprit. « Mais ce sera l'*itongo* ou l'esprit d'ancêtre pour vos enfants, quand vous serez mort. » Ils disent que l'ombre longue se raccourcit quand un homme approche de sa fin, et se contracte en quelque chose de très petit. Lorsqu'ils voient l'ombre d'un homme se réduire ainsi, ils savent qu'il va mourir. L'ombre longue s'en va quand un homme est mort, et c'est là ce qu'ils font entendre quand ils disent : « Son ombre est partie. » Mais il y a une ombre courte qui reste avec le cadavre et qui est brûlée avec lui. L'ombre longue devient un *itongo* ou un esprit d'ancêtre [1]. »

Il est de la plus haute importance que l'on connaisse les dispositions de l'*itongo* à l'égard des vivants. On a rendu au nouveau mort les honneurs ordinaires, on a célébré les obsèques selon les rites accoutumés : si l'*itongo* ne donne pas signe de vie, on s'inquiète, et on essaie de savoir la raison de ce silence. Mais, le plus souvent, l'*itongo* fait parvenir aux siens des signes de sa satisfaction, soit par des rêves où ils le voient, soit en se manifestant à leurs yeux sous la forme d'un serpent qui entre dans la maison. On distingue très bien ces serpents *itongo* des autres. « Ceux qui sont de nature humaine se reconnaissent à ce qu'ils fréquentent les cabanes, ne mangent pas les souris, et ne sont pas effrayés par le bruit des hommes.

« On observe toujours qu'ils n'ont pas peur de l'ombre d'un homme, et un serpent qui est un *itongo* n'effraye pas les hommes non plus ; il n'y a pas d'alarme comme si une bête sauvage était dans la maison. Au contraire, on se sent heureux, on sent que le chef du village est venu [2]...

1. C. H. Callaway. *The religious system of the Amazulu*, p. 126 (note). Cf l'âme longue et l'âme courte des Papous de la Nouvelle-Guinée. Neuhauss, *Deutsch Neu Guinea*, III, p. 518.

2. *Ibd.*, p. 198-99.

« On guette avec impatience la présence de ces serpents rassurants. Si l'on en voit un sur la tombe, l'homme qui est venu voir s'en retourne et dit : « Oh ! je l'ai vu aujour- « d'hui qui se chauffait au soleil en haut de la tombe. » S'il tarde à venir à la maison, ou si l'on ne rêve pas du mort, on sacrifie un bœuf ou une chèvre, et on dit qu'on l'a ramené à sa maison. Et si alors on ne rêve pas de lui, même si le serpent est venu, on s'inquiète et l'on demande : « Comment cet homme est-il mort ? nous ne « le voyons pas, son *itongo* est ténébreux. » (Le soupçon de sorcellerie apparaît.) On va trouver un « docteur », si le mort était le chef d'un grand village ; pour un pauvre on ne fait rien[1]. »

Le souci de rester en contact avec l'*itongo* est évident, et ce souci est inspiré par le sentiment du pouvoir de cet esprit, de qui dépendent la santé, la prospérité et la vie même de ceux qui habitent le village. Comme on vient de le voir, tout esprit de mort n'est pas un *itongo*. « Les *amahlosi* ne deviennent pas tous des *amatongo*, mais seulement d'abord les chefs morts : l'*itongo* occupe dans le monde des esprits un rang supérieur à celui des *ihlosi* ordinaires. Chaque famille a, outre les *amatongo* communs à la tribu, son *itongo* particulier. « Notre père que « nous connaissons, disent-ils, est le tout de notre vie. » On le regarde comme une sorte de génie tutélaire de la famille[2]. Si elle émigre, et que l'*itongo* ne se montre pas dans la nouvelle demeure, il faut aller le chercher. On casse une branche de mûrier sauvage et on la porte à l'ancien domicile. Là on offre un sacrifice, on chante le chant préféré de l'*itongo* pour qu'il se dise : « Véritablement mes enfants se sentent abandonnés parce

1. *Ibd.*, p. 141-43. Cf. Dr Wangemann. *Die Berliner Mission im Zululande*, p. 17.

2. Dr Wangemann. *Ibd.*, p. 16.

« que je ne viens pas avec eux ! » Alors on traîne la branche de mûrier par terre jusqu'à la nouvelle demeure, espérant que peut-être l'*itongo* en suivra la trace, ou qu'il révèlera dans un songe pourquoi il ne veut pas venir[1]. »

Toutefois, ces honneurs et ces respects que les vivants prodiguent à leur *itongo*, il faut qu'il en reste digne. S'il néglige d'assurer la prospérité des siens, si le malheur s'abat sur eux, on redouble d'abord de supplications ; puis le ton change, et on dit crûment à l'*itongo* ses vérités. — « Leur père est un grand trésor pour eux-mêmes après sa mort. Ceux de ses enfants qui sont grands connaissaient sa bonté, son courage. Et si la maladie est dans le village, le fils aîné loue le père mort, en lui donnant les noms glorieux qu'il a acquis en combattant l'ennemi, et en même temps il loue tous les autres *amatongo*... Le fils blâme son père en disant : « Quant à nous, nous pouvons mourir. De qui donc prenez-vous soin ? Que nous mourions tous, et nous verrons dans quelle maison vous pourrez entrer. Vous n'aurez que des sauterelles à manger ; on ne vous invitera plus nulle part, si vous faites périr votre propre village[2]. »

Rien n'est plus précieux aux yeux du Cafre que son bétail. Il en demeure le maître après sa mort, et s'il trouve qu'on ne lui rend pas des honneurs suffisants, il sait se venger en infligeant toutes sortes de maux et de maladies à ce bétail et aux hommes mêmes... « De la sorte, il existe pour le Zoulou, à côté du monde sensible, un monde des esprits, qu'ils se représente comme continuant à vivre en liaison avec le premier et dont il a d'autant plus peur que ces esprits, inattaquables de la part

1. *Ibd.*, p. 17-18.
2. C. H. Callaway. *The religious system of the Amazulu*, p. 145.

des hommes, ont à tout instant le pouvoir de leur faire du mal. Le Zoulou a donc pour le monde des esprits les sentiments qu'inspire une force supérieure, et il les sert parce qu'il les craint, bien que son langage à leur sujet, ou même lorsqu'il s'adresse à eux, ne soit pas toujours très respectueux [1]. »

Des représentations collectives et des croyances analogues se retrouvent en Afrique équatoriale et occidentale. J'en donnerai seulement quelques exemples. Chez les Adio du Haut Congo, le nouveau mort fait savoir ce qu'il exige par le moyen d'un songe. « Satisfaction doit être donnée à la réclamation du disparu dès le réveil du songeur, toutes affaires cessantes, sinon il se produira des accidents et des mécomptes. On cassera tous les objets ou ustensiles dont on voudra se servir; si l'on veut, par exemple, faire de la bière, elle sera mauvaise; si l'on veut cuire des aliments, on brisera ses poteries, etc.

« Quelques morts, pour se montrer aux parents vivants, revêtent la forme d'un grand serpent inoffensif appelé *rumbo*, visible pour le seul parent auquel le défunt veut se montrer; cette apparition a toujours lieu près de la tombe [2]. » Au Dahomey, « le fils est en constante union de pensées avec ses parents décédés. Tous les jours il leur parle et leur demande protection. S'il lui arrive quelque malheur, bien vite il a recours à eux, et tâche de se les rendre favorables par des offrandes sur leurs tombeaux. Ils écouteront certainement ses supplications et interviendront pour lui auprès du grand maître commun [3] ».

Voici un fait, observé en Afrique orientale dans une

1. Dr Wangemann. *Ibd.*, p. 14-15.

2. A. Hutereau. *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge. Annales du Musée du Congo belge.* Série III, *Documents ethnographiques*, I, p. 50.

3. A. Le Hérissé. *L'ancien royaume du Dahomey*, p. 99-100.

tribu bantoue, qui montre à quel point les intérêts des vivants sont entremêlés avec ceux des morts, et le contre-coup des uns sur les autres. « Si un jeune homme, encore célibataire, est tué loin de son village, son *muimu*, ou esprit, y reviendra et parlera en se servant d'une vieille femme comme médium, pendant une danse. Il dira : « Je suis un tel, et je veux une femme. » Le père de ce jeune homme prendra alors ses mesures pour acheter une jeune fille dans un autre village, l'amènera au sien, et elle sera considérée comme l'épouse du défunt... Peu après, on la mariera à un frère du mort, mais il faut qu'elle continue à vivre dans le village où celui-ci avait sa maison. S'il arrive que le mari effectif batte ou mal-traite cette femme, et qu'alors elle se sauve chez son père, le *muimu* du mort viendra tourmenter les gens du village, et ils seront dans le malheur. L'esprit demandera probablement, en usant du même médium que la première fois, pourquoi sa femme a été maltraitée et forcée de s'éloigner. Alors le chef de famille fera des démarches pour décider la jeune femme à revenir ; il craindra la colère de l'esprit de son fils qui est mort[1]. » Celui-ci assiste donc, invisible et présent, à tout ce qui se passe chez les vivants. Quand sa femme est maltraitée par le mari effectif qui lui a été donné, ce n'est pas uniquement à lui qu'il s'en prend. Les conséquences de la faute commise menacent de rejaillir sur tout le groupe social, et le chef du groupe se hâte de les prévenir en s'efforçant de donner satisfaction au mort. La solidarité du groupe est telle que son bien-être, à chaque instant, peut dépendre de la conduite de tel ou tel de ses membres à l'égard de ses morts.

Il arrive que les désirs d'un mort soient déraisonnables.

1. C. W. Hobley. *Further researches into Kikuyu and Kamba religious beliefs and customs*, J. A. I. XLI (1911), p. 422.

En ce cas, on ne se croit pas tenu d'y déférer. « Si un esprit venait dire : « Je veux du calicot », les siens diraient : « Il n'est pas fou ? » et ne le donneraient pas. « Pourquoi « du calicot ? Qu'est-ce qu'il en ferait ? On en a enterré avec « lui quand il est mort, et il n'a pas besoin d'en avoir davan- « tage. » Mais si la demande est, le moins du monde, raisonnable (par exemple, si un vieux chasseur demande de la viande), on y accédera aussitôt, et on tiendra soigneusement compte des goûts personnels de chacun... Si un esprit demande une maison, on lui en construira une[1]. »

V

Outre les nouveaux morts et les morts dont on a le souvenir encore vif, dont on se rappelle les traits, le caractère, les habitudes, avec qui l'on cause en rêve, et même si l'on en croit miss Kingsley, tout éveillé, il faut encore compter avec les morts plus lointains, ceux que l'on a peu ou pas connus, qui ont disparu depuis longtemps d'entre les vivants, mais qui n'en ont pas moins une influence redoutable sur leur sort. M. Meinhof a insisté avec raison sur la transformation progressive des morts en ancêtres. « Au bout d'un certain temps l'âme perd de plus en plus les caractères de l'homme et devient un esprit. Ces esprits deviennent alors l'objet d'une réelle adoration, et sont représentés comme favorables ou ennemis suivant leurs dispositions. Cette agglomération d'esprits fondus ensemble devient aux yeux de l'indigène, en Afrique orientale, une puissance terrible qui lui inspire une crainte extraordinaire. Les Schambala l'appellent *muzimu*. Ce *muzimu* ne possède pas la personnalité comme un homme, ce n'est

1. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I, p. 94.

pas non plus l'esprit d'un homme déterminé ; c'est la force d'où proviennent tous les malheurs, et qu'il faut absolument apaiser[1]. »

Chez les Wachaga, cette distinction est explicitement formulée. Dans le *kirengo*, sorte de catéchisme enseigné aux jeunes gens récemment circoncis, se trouve un chapitre, le huitième, relatif aux chefs morts « inconnus », et un autre, le dixième, relatif aux chefs morts connus. « Lorsque personne ne connaîtra plus Kizaro, le cercle portant le nom de ce chef sera rayé de ce chapitre (le dixième), et mis au chapitre des chefs inconnus. Cette coutume est en rapport avec les idées religieuses des Wachaga. Les âmes des défunts, disent-ils, restent dans le pays tant qu'il y a des hommes qui les ont connus, et qui par conséquent offrent des sacrifices à leurs mânes ; lorsque les mânes n'ont plus d'ami sur terre qui leur fasse des sacrifices, elles (*sic*) se retirent du pays, et vont habiter une contrée étrangère inconnue[2]. »

Il serait difficile d'exagérer la place que ces ancêtres tiennent dans les préoccupations quotidiennes de nombre de tribus bantoues. « Nos ancêtres nous voient, disent les indigènes. Ils contemplent toutes nos actions; si nous sommes mauvais, si nous n'observons pas fidèlement les traditions qu'ils nous ont léguées, ils nous envoient des *kombo*. *Kombo*, c'est la famine, c'est la guerre, c'est tout fléau imprévu[3]. »

Dans les sentiments complexes qu'ils inspirent, la crainte prédomine. Ils sont exigeants. On n'est jamais sûr de les avoir contentés. Pour obtenir que les prières qu'on

1. C. Meinhof. *Afrikanische Religionen*, p. 39-40.

2. P. E. Meyer, C. S. Sp. *Le Kirengo des Wachaga, peuplade bantoue du Kilimandjaro. Anthropos*, XII-XIII, p. 190-1.

3. P. Jeanneret. *Les Ma-Khaça. Bulletin de la Société de géographie de Neuchâtel*, VIII (1895), p. 138.

leur adresse soient exaucées, on les appuie par de larges offrandes. Tout se passe comme si leur bienveillance était à acheter. « Les *Marimo,* nous dit un autre missionnaire, sont assez fréquemment irrités contre les vivants, et ils envoient des maladies aux gens et au bétail, la sécheresse, la famine et la mort. Il faut alors les apaiser et se concilier leur faveur par des offrandes... Voici la prière qu'adressent les Ba-Nkouma à leurs *suikwembo* (esprits d'ancêtres) quand ils leur présentent une offrande : « O « vous, nos vieux pères et mères, pourquoi dites-vous que « nous vous privons de nourriture ? Voici le bœuf que vous « désirez, mangez-le avec nos ancêtres qui sont morts avant « et après vous, avec ceux que nous connaissons et ceux que « nous ne connaissons pas (c'est bien la collection d'ancêtres, « agglomération anonyme et impersonnelle, dont parle « M. Meinhof). Donnez-nous la vie, donnez-nous des biens « à nous et à nos enfants ; car vous nous avez laissés sur la « terre, et il est évident que nous y laisserons aussi nos « enfants. Pourquoi êtes-vous irrités contre nous ? Pourquoi « méprisez-vous ce village qui est le vôtre ? C'est vous qui « nous l'avez donné. Chassez, nous vous en supplions, tous « les mauvais esprits qui font souffrir, tous les mauvais « rhumes, et toutes les maladies. Voilà l'offrande que nous « vous apportons, et par le moyen de laquelle nous présen- « tons notre prière [1]. »

M. Junod a bien expliqué le caractère des relations constantes qui existent entre la tribu et ses ancêtres. Elles reposent sur le principe *do ut des,* joint au sentiment d'une puissance supérieure chez les ancêtres. Ils peuvent être sollicités, suppliés, gagnés, mais ils ne peuvent jamais être efficacement contraints.

« Rendus bienveillants par cette offrande, les dieux (les

1. E. Thomas. *Le Bokaha.* (N. E. Transvaal). *Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel,* VIII (1895), p. 161-62.

ancêtres) accorderont à leurs descendants une récolte abondante (car c'est eux qui font croître et mûrir les produits de la nature) ; ils leur donneront l'autorisation de couper les arbres ; et alors, en tombant, les grands troncs n'écraseront personne... (Autrement, si on allait les abattre sans la permission des dieux, des accidents se produiraient certainement). Ces sacrifices-là sont donc essentiellement préventifs. En donnant à manger aux mânes, en les *recouvrant de présents*, on obtient d'eux que les choses suivent leur cours naturellement heureux, et qu'aucun malheur ne trouble la prospérité actuelle [1]... Il y a aussi des sacrifices d'*expiation* pour apaiser la colère des mânes... des sacrifices en vue de terminer des querelles par réconciliation, etc... »

Les prières adressées aux ancêtres sont souvent mêlées de reproches. On leur donne ce qu'ils semblent exiger, tout en leur faisant sentir qu'ils abusent, et que, selon l'expression familière, on n'en a pas pour son argent. Voici, par exemple, une prière pour un enfant malade. « Vous, nos dieux (ancêtres en général), et vous, un tel (un mort particulier) voici notre *inhamba* (offrande). Bénissez cet enfant, faites-le vivre et grandir, rendez-le riche afin que, lorsque nous irons le voir, il puisse tuer un bœuf pour vous... Vous ne servez à rien, dieux, vous ne nous donnez que des ennuis ! Nous avons beau vous apporter des offrandes, vous ne nous écoutez pas. Nous manquons de tout ! Vous, un tel (nommant le mort à qui l'offrande doit être faite, d'après ce qu'ont décidé les osselets, c'est-à-dire le mort qui est irrité, et qui a incité les autres ancêtres à faire du mal au village et à rendre l'enfant malade) vous êtes plein de haine ! Vous ne nous enrichissez pas. Tous ceux qui réussissent le doivent pourtant

1. H. A. Junod. *Les Ba-Ronga*, p. 394-95.

à l'aide de leurs ancêtres ! — Maintenant nous vous faisons le présent que voici. Appelez vos ancêtres, appelez aussi les ancêtres du père de cet enfant malade ; car la famille de son père n'a pas volé sa mère : les gens de son clan sont venus en plein jour (ils ont loyalement payé le prix de la femme). Venez donc à l'autel ! Mangez et partagez-vous notre bœuf ! » (Le plus souvent, ce bœuf est une simple poule)[1]. »

Le ton de cette prière est à peine poli. M. Junod fait observer que ces prières, en général, ne révèlent pas un sentiment religieux bien profond, et qu'elles sont, en tout cas, absolument dépourvues de respect. Pendant le sacrifice, « les indigènes rient, parlent à haute voix, dansent, chantent des chansons obscènes, interrompent même la prière par des remarques, et s'injurient les uns les autres au sujet de leurs affaires de famille. L'officiant est assis sur le siège désigné par les osselets, et parle d'une voix monotone, regardant droit devant lui avec un air de parfaite indifférence. Rien dans son attitude n'exprime la crainte ni même le respect. Si les dieux étaient vraiment de vieilles gens en chair et en os, encore en vie, il ne pourrait pas leur parler avec plus de sans-gêne[2] ». Mais qu'un malheur arrive, que la sécheresse et la famine désolent le pays, et les supplications deviendront ardentes et humbles. La familiarité avec laquelle les ancêtres sont souvent traités provient en partie du commerce continuel que l'on a avec eux. Ils font encore partie du groupe social, dont la prospérité et la vie même dépendent de leur bon vouloir, et de qui eux-mêmes reçoivent constamment de la nourriture et des présents. En ce sens, ce sont des commensaux de l'autre monde. Mais l'autre monde, pour

1. H. A. Junod. *The life of a South African tribe*, II, p. 368.
2. *Ibd.*, II, p. 385.

les Bantous, ne se distingue pas de celui-ci. Les vivants font appel à leurs morts comme les morts ont besoin de leurs vivants. Dans chaque conscience individuelle, les représentations collectives touchant le voisinage de ces morts, leur pouvoir, leur action sur la destinée de chacun, ou sur les phénomènes naturels, sont si constamment rappelées et tiennent une si grande place qu'elles font partie de sa vie même.

VI

Omniprésence des esprits, maléfices et sortilèges toujours menaçants dans l'ombre, morts étroitement mêlés à la vie des vivants : cet ensemble de représentations est pour les primitifs une source inépuisable d'émotions, et c'est à lui que leur activité mentale doit ses caractères essentiels. Elle n'est pas seulement mystique, c'est-à-dire orientée à chaque instant vers les forces occultes. Elle n'est pas seulement prélogique, c'est-à-dire indifférente le plus souvent à la contradiction. Il y a plus : la causalité qu'elle se représente est d'un type autre que celui qui nous est familier, et ce troisième caractère est solidaire des deux premiers.

Le lien causal, tel que nous l'entendons, unit les phénomènes dans le temps, d'une façon nécessaire, et les conditionne de telle sorte qu'ils se disposent en séries irréversibles. En outre, les séries de causes et d'effets se prolongent et s'entremêlent à l'infini. Tous les phénomènes de l'univers, comme dit Kant, sont dans une action réciproque universelle ; mais, si complexe que soit le réseau, la certitude où nous sommes que ces phénomènes se disposent toujours, en effet, en séries causales, fonde pour nous l'ordre du monde, et d'un mot l'expérience.

Pour la mentalité primitive, il en va bien autrement.

Tout, ou à peu près tout ce qui arrive, elle le rapporte, nous venons de le voir, à l'influence de puissances occultes ou mystiques (sorciers, morts, esprits, etc.). Ce faisant, elle obéit bien, sans doute, au même instinct mental que nous. Mais au lieu que, pour nous, la cause et l'effet sont donnés tous deux dans le temps et presque toujours dans l'espace, la mentalité primitive admet à chaque instant qu'un seul des deux termes soit perçu ; l'autre appartient à l'ensemble des êtres invisibles et non perceptibles.

Il est vrai qu'à ses yeux celui-ci n'est pas moins réel, pas moins immédiatement donné que l'autre, et c'est même là un des caractères propres à cette mentalité ; mais le lien causal entre ces termes hétérogènes va différer profondément de ce lien tel que nous nous le représentons. Un des deux termes, la cause, est sans contact visible avec les êtres et les faits du monde perçu par les sens. Elle est extra-spatiale, et, par suite, au moins sous un certain aspect, extra-temporelle. Sans doute, elle précède encore son effet, et ce sera le ressentiment éprouvé par un nouveau mort, par exemple, qui le déterminera à infliger telle ou telle souffrance aux survivants. Mais néanmoins le fait que les forces mystiques, qui sont les causes, demeurent invisibles et insaisissables aux moyens ordinaires de perception, empêche de les situer dans le temps comme dans l'espace, et souvent ne permet pas de les individualiser. Elles flottent, elles rayonnent pour ainsi dire, venues d'une région inaccessible ; elles entourent de toutes parts l'homme qui ne s'étonne pas de les sentir présentes en plusieurs endroits à la fois. Le monde de l'expérience qui se constitue ainsi pour la mentalité primitive peut paraître plus riche que le nôtre, comme je l'ai dit plus haut, non pas seulement parce que cette expérience comprend des éléments que la nôtre ne contient pas, mais aussi parce que la structure en est autre. Ces élé-

ments mystiques semblent impliquer, pour la mentalité primitive, comme une dimension supplémentaire que la nôtre ignore, non pas une dimension de l'espace précisément, mais plutôt une dimension de l'expérience dans son ensemble. C'est cette constitution particulière de l'expérience qui fait que les primitifs considèrent comme simples et naturels des modes de causalité qui sont pour nous irreprésentables.

Pour la mentalité prélogique, la liaison causale se présente sous deux formes, d'ailleurs voisines. Tantôt une préliaison définie est imposée par les représentations collectives : par exemple, si tel tabou est violé, tel malheur se produira, ou, inversement, si tel malheur se produit, c'est que tel tabou a été violé. Ou bien le fait qui apparaît est rapporté d'une façon générale à une cause mystique : une épidémie règne, ce doit être la colère des ancêtres qui en est cause, ou la méchanceté d'un sorcier; on s'en assurera, soit par la divination, soit en faisant subir une ordalie aux individus suspects de sorcellerie. Dans un cas comme dans l'autre, la liaison entre la cause et l'effet est immédiate. Elle n'admet pas de chaînons intermédiaires, ou du moins, si elle en reconnait, elle les regarde comme négligeables, et elle n'y prête aucune attention.

Quand nous disons qu'un empoisonnement a causé la mort, nous nous représentons un grand nombre de phénomènes qui ont suivi l'ingestion du poison, dans un ordre déterminé. La substance introduite dans le corps aura agi, par exemple, sur tel ou tel tissu, tel ou tel viscère; cette action aura retenti sur les centres nerveux, l'appareil respiratoire aura par suite été atteint, etc., jusqu'à ce qu'enfin l'ensemble des fonctions physiologiques se soit trouvé arrêté. Pour la mentalité primitive, si le poison agit, c'est uniquement parce que la victime aura été condamnée (*doomed*). Le lien est établi entre la mort

d'une part, et l'action fatale du sortilège d'autre part. Tous les phénomènes intermédiaires sont sans importance. Ils ne se produisent que par la volonté et surtout par la puissance du magicien. S'il avait voulu, ils auraient pu être autres. Ce n'est même pas un mécanisme qu'il déclenche. L'idée de ce mécanisme qui, à partir d'un moment donné, se déroulerait nécessairement, implique la notion claire du déterminisme de certains phénomènes. La mentalité primitive ne possède pas cette conception. Elle y supplée par la représentation d'instruments obéissants et dociles, tels que le crocodile qui enlève la victime à lui désignée par le sorcier. Il est sûr que le crocodile l'enlèvera. Mais ce n'est pas parce que l'homme se sera imprudemment exposé à l'attaque de l'animal. Au contraire, selon le primitif, si le crocodile ne servait d'instrument au sorcier, il ne ferait aucun mal à l'homme.

De même, la paralysie, les douleurs et enfin la mort produites par le poison ne sont nullement des effets nécessaires de sa présence dans le corps, mais les moyens que la force mystique a choisis pour tuer sa victime.

On voit maintenant la raison profonde qui rend la mentalité primitive indifférente à la recherche des causes secondes. Elle est habituée à un type de causalité qui lui cache, pour ainsi dire, le réseau de ces causes. Tandis que celles-ci constituent des nexus et des complexus qui se déploient dans le temps et dans l'espace, les causes mystiques vers lesquelles se tourne presque toujours la mentalité primitive, étant extra-spatiales et même parfois extra-temporelles, excluent l'idée même de ces nexus et de ces complexus. Leur action ne peut être qu'immédiate. Même si elle se produit à distance (comme il arrive souvent pour les ensorcellements), et si son effet ne doit apparaître qu'au bout d'un certain délai, elle ne laisse pas pour cela

d'être représentée — ou pour mieux dire sentie, — comme se produisant sans intermédiaire.

La liaison — toute mystique — et il faut dire le plus souvent la préliaison, joint directement la force occulte à l'effet produit, si éloigné qu'il soit. La question du *comment* ne se pose donc presque jamais à cette mentalité. En même temps, le caractère immédiat de la causalité mystique équivaut, et au delà, à ce que nous appelons évidence, soit sensible, soit rationnelle ou intuitive. Il est de la nature d'une préliaison d'être indiscutée et indiscutable. Quand les indigènes voient les Européens refuser d'y croire, ils les prennent en pitié, ou bien ils reconnaissent que ce qui vaut pour eux ne vaut pas pour les blancs. Conclusion fort juste, mais non pas au sens où ils le disent.

La prédominance dans leur esprit de ce type de causalité mystique et immédiate contribue à donner à leur mentalité, dans son ensemble, les caractères qui nous rendent si difficile d'y entrer tout à fait. Car il est à penser que ni le temps ni l'espace ne sont exactement pour eux ce qu'ils sont pour nous — j'entends pour nous dans la vie quotidienne et non pas dans la réflexion philosophique ou scientifique. Pouvons-nous nous représenter ce que serait notre idée familière du temps, si nous n'étions habitués à considérer les phénomènes comme enchaînés les uns aux autres par le lien causal ?

C'est parce que ces phénomènes se disposent pour nous — sans que nous ayons à y réfléchir — en séries irréversibles, avec des intervalles déterminés et mesurables ; c'est parce que les effets et les causes nous apparaissent comme rangés dans l'espace ambiant, que le temps nous semble aussi être un *quantum* homogène, divisible en parties identiques entre elles, et qui se succèdent avec une parfaite régularité. Mais pour des esprits à qui ces séries

régulières de phénomènes dans l'espace sont indifférentes, et qui ne prêtent nulle attention, du moins réfléchie, à la succession irréversible des causes et des effets, quelle est la représentation du temps ? Faute de support, elle ne peut être qu'indistincte et mal définie. Elle se rapproche plutôt d'un sentiment subjectif de la durée, non sans quelque analogie avec celui qui a été décrit par M. Bergson. Elle est à peine une représentation.

L'idée que nous avons du temps nous paraît appartenir par nature à l'esprit humain. Mais c'est là une illusion. Cette idée n'existe guère pour la mentalité primitive, qui voit la liaison causale immédiate entre le phénomène donné et la force occulte extra-spatiale.

Comme M. Hubert l'a montré[1], la mentalité primitive a bien plutôt un sentiment du temps, d'après ses qualités, qu'elle ne se le représente par ses caractères objectifs. « Les nègres qui demeurent plus avant dans le pays, écrit Bosman, distinguent le temps d'une plaisante manière, à savoir en temps heureux et en temps malheureux. Il y a quelques pays où le grand temps heureux dure dix-neuf jours, et le petit (car il faut savoir qu'ils y mettent encore de la différence) dure sept jours ; entre ces deux temps, ils comptent sept jours malheureux, qui sont proprement leurs vacances, car ils ne voyagent point pendant ces jours-là, ni ne se mettent point en campagne, ni n'entreprennent rien de considérable, mais demeurent tranquillement sans rien faire[2]. » On reconnaît la distinction classique des périodes fastes et néfastes. Les périodes et les points saillants du temps sont caractérisés par les manifestations des puissances mystiques qui s'y produisent : c'est à elles, et à elles presque uni-

1. Hubert et Mauss. *Mélanges d'histoire des religions*, p. 197 sqq.
2. W. Bosman. *Voyage de Guinée* (éd. de 1705), p. 164.

quement que la mentalité primitive s'attache. Certains observateurs en ont fait la remarque en termes exprès. Ainsi, « ce que nous autres Européens appelons le passé est lié au présent et celui-ci à son tour est lié à l'avenir. Mais ces gens, croyant à une vie composée de deux existences que rien ne sépare, et qui plongent l'une dans l'autre, comme l'humain dans le spirituel, et le spirituel dans l'humain, le temps en réalité n'a pas pour eux les divisions qu'il a pour nous. De même, il n'a ni valeur ni objet, et pour cette raison on le traite avec une indifférence et un mépris entièrement inexplicables pour l'Européen[1]. » Ce remarquable passage du major Leonard est obscur, peut-être comme les représentations mêmes dont il veut donner l'idée. Mais ce sont bien celles d'esprits qui vivent au moins autant dans le monde des réalités invisibles que dans ce que nous appelons la réalité objective.

Ce qui vient d'être dit du temps s'applique aussi à l'espace, et pour les mêmes raisons. L'espace que nous nous représentons comme parfaitement homogène — non pas seulement l'espace des géomètres, mais l'espace impliqué dans nos représentations courantes, nous apparaît comme une toile de fond, indifférente aux objets qui s'y dessinent. Que les phénomènes se produisent dans telle ou telle région de l'espace, au nord ou au midi, en haut ou en bas, à notre gauche ou à notre droite, cela, à nos yeux, n'intéresse en rien ces phénomènes eux-mêmes; cela nous permet simplement de les situer et souvent de les mesurer. Mais une telle représentation de l'espace n'est possible que pour des esprits habitués à la considération des séries de causes secondes, qui en effet ne varient pas quelle que soit la région de l'espace où elles soient données. Supposons des esprits orientés tout autre-

1. Major A. G. Leonard. *The lower Niger and its tribes*, p. 181.

ment, préoccupés avant tout et presque uniquement de forces occultes et de puissances mystiques dont l'action se manifeste d'une manière immédiate. Ces esprits ne se représenteront pas l'espace comme un *quantum* uniforme et indifférent. Au contraire, il leur apparaîtra chargé de qualités : ses régions auront des vertus propres, elles participeront des puissances mystiques qui s'y révèleront. Il ne sera pas tant représenté que senti, et les différentes directions et situations dans l'espace se distingueront qualitativement les unes des autres.

En dépit des apparences, l'espace homogène n'est donc pas plus une donnée naturelle de l'esprit humain que le temps homogène. Sans doute, le primitif se meut dans l'espace exactement comme nous ; sans doute, pour lancer ses projectiles ou pour atteindre un but éloigné, il sait, comme nous, et parfois mieux que nous, évaluer rapidement les distances, retrouver une direction, etc. Mais autre chose est l'action dans l'espace, autre chose la représentation de cet espace. Il en est ici comme de la causalité. Les primitifs usent constamment de la liaison effective des causes et des effets. Dans la construction des ustensiles, par exemple, ou dans celle des pièges, ils font souvent preuve d'une ingéniosité qui implique une observation très fine de cette liaison. S'ensuit-il que leur représentation de la causalité soit semblable à la nôtre ? Pour conclure à cette conséquence, il faudrait admettre que posséder un mode d'activité, c'est posséder du même coup l'analyse de cette activité et la connaissance réfléchie des processus mentaux ou physiologiques qui l'accompagnent. Postulat qu'il suffit de formuler pour voir qu'il est insoutenable.

Quand nous décrivons l'expérience où se meut la mentalité primitive, comme différente de la nôtre, il s'agit du monde que constituent leurs représentations collec-

tives. Du point de vue de l'action, ils se déplacent dans l'espace comme nous (et comme les animaux); ils atteignent leur fins par le moyen d'instruments dont l'usage implique la liaison effective des causes et des effets, et s'ils ne se conformaient à cette liaison objective, comme nous encore (et comme les animaux), ils périraient aussitôt. Mais justement ce qui les fait hommes, c'est que le groupe social ne se contente pas d'agir pour vivre. Chaque individu a de la réalité où il vit et où il agit une représentation étroitement solidaire de la structure de ce groupe. En fait, les esprits s'y attachent surtout à autre chose qu'aux liaisons objectives sur lesquelles l'activité pratique et l'industrie se fondent.

C'est ainsi que dans la mentalité primitive, toute mystique et prélogique, non seulement les données, mais les cadres mêmes de l'expérience ne coïncident pas avec les nôtres. La théorie célèbre de M. Bergson, qui veut que nous concevions le temps comme un *quantum* homogène par une confusion de la durée vivante avec l'espace, qui en est un, ne semble pas s'appliquer à la mentalité primitive. C'est seulement dans des sociétés déjà développées, lorsque les préliaisons mystiques s'affaiblissent et tendent à se dissocier, lorsque se fortifie l'habitude de prêter attention aux liaisons des causes secondes et de leurs effets, que l'espace devient homogène dans les représentations, et que le temps commence à le devenir aussi. Les cadres de notre expérience se dessinent ainsi peu à peu, s'affermissent et se fixent. Beaucoup plus tard, quand la réflexion nous les fait saisir dans notre propre esprit, nous sommes tentés de croire qu'ils en sont des éléments constitutifs — innés, disaient jadis les philosophes. L'observation et l'analyse des représentations collectives dans les sociétés inférieures sont loin de confirmer cette hypothèse.

CHAPITRE III

LES RÊVES

Le monde de l'expérience, dans son ensemble, ne se présente pas à la mentalité primitive comme à nous. Non seulement le cadre en diffère un peu, puisque le temps, l'espace, la causalité sont représentés et surtout sentis autrement : les données aussi en sont plus complexes, et en un certain sens plus riches. A celles que leur fournit comme à nous le monde visible, à l'ensemble des réalités perceptibles aux sens, s'ajoutent, ou plutôt s'entremêlent, pour les primitifs, les données qui proviennent des puissances mystiques partout et toujours présentes, et qui sont, de beaucoup, les plus importantes. Comment les recueillir, comment les provoquer quand elles tardent à se produire, comment les interpréter, comment les classer ? Autant de fonctions que l'esprit des primitifs devra remplir, et dont leurs représentations collectives nous révèlent l'extrême complexité. On voit alors que la torpeur intellectuelle, l'incuriosité, l'indifférence constatées par tant d'observateurs dans les sociétés primitives, sont presque toujours plus apparentes que réelles. Dès que l'action des puissances mystiques entre en jeu, ces esprits si endormis se réveillent. Ils ne sont plus alors ni indifférents ni apathiques ; vous les voyez attentifs, patients et même ingénieux et subtils.

Sans doute la voie où ils s'engagent ne conduit pas comme la nôtre à la formation de concepts et à la connaissance scientifique, qui a devant elle un champ illimité et peut

aller toujours plus loin. Très vite elle atteint son but, ou elle n'aboutit pas du tout. En outre, la plupart des représentations collectives qui l'occupent ont un caractère émotionnel très marqué, et les préliaisons établies entre elles sont bien souvent de nature prélogique et imperméables à l'expérience.

Ce qu'il lui importe de saisir avant tout, c'est l'action des forces mystiques dont les primitifs se sentent entourés. Ces forces sont, par leur nature même, invisibles et non perceptibles. Elles ne se révèlent que par des manifestations plus ou moins explicites, plus ou moins significatives, plus ou moins fréquentes. Il faudra donc apprendre à les discerner, à les recueillir, et à les comprendre. Déjà, comme on l'a vu plus haut, tout ce qui apparaît d'insolite, de fortuit, d'extraordinaire, de frappant et d'imprévu est interprété comme une manifestation des puissances occultes. Mais il y en a d'autres, plus directes, et surtout plus régulières, par lesquelles ces puissances font savoir ce qui va arriver, et en avertissent, pour ainsi dire, l'individu ou le groupe social. De ce genre sont les rêves, et les présages bons ou mauvais. Lorsque ces manifestations ne se produisent pas d'elles-mêmes, la mentalité primitive s'ingénie à les solliciter. Elle invente des moyens de se les procurer (rêves provoqués, procédés de divination, ordalies, etc.). Elle obtient ainsi maintes données qui trouvent place dans le cadre de son expérience, et qui ne contribuent pas peu à la rendre souvent déconcertante pour nous.

I

Pour la mentalité primitive, comme on sait, le monde visible et le monde invisible n'en font qu'un. La communication entre ce que nous appelons la réalité sensible et

les puissances mystiques est donc constante. Mais nulle part peut-être elle ne s'effectue d'une façon plus immédiate et plus complète que dans les rêves, où l'homme passe et repasse d'un monde à l'autre sans s'en apercevoir. Telle est en effet la représentation ordinaire du rêve chez les primitifs. L' « âme »[1] quitte momentanément son corps. Elle s'en va parfois très loin, elle converse avec des esprits ou des morts. Au moment du réveil, elle vient reprendre sa place dans le corps. Si alors un maléfice ou un accident quelconque l'empêche d'y rentrer, la maladie et bientôt la mort sont à craindre. D'autres fois, ce sont les esprits des morts, ou bien d'autres puissances, qui viennent rendre visite à l'âme pendant qu'elle dort.

Le rêve apporte ainsi aux primitifs des données qui, à leurs yeux, valent autant, sinon plus, que les perceptions acquises pendant la veille. Ils n'ont pas besoin, pour accepter ces données au même titre que les autres, de la « philosophie naturelle » que leur prêtent Tylor et son école. Ils ne sont pas non plus dupes d'une grossière illusion psychologique. Ils savent très bien distinguer le rêve d'avec les perceptions de la veille, et qu'ils ne rêvent que lorsqu'ils dorment. Mais ils ne s'étonnent nullement de ce que leurs songes les mettent en rapport direct avec les puissances qui ne se laissent ni voir ni toucher. Ils ne sont pas plus surpris de posséder cette faculté que d'être doués de la vue et de l'ouïe. Sans doute, elle ne s'exerce pas à volonté ni constamment, comme les sens. Mais n'est-il pas naturel que les puissances mystiques restent maîtresses d'accorder ou de refuser qu'on ait commerce avec elles? D'ailleurs, le rêve n'est pas un fait assez rare pour contraster avec l'expérience ordinaire. Dans nombre de sociétés inférieures, où chacun prête aux rêves la plus

1. J'emploie ce mot, faute d'un autre qui s'adapte mieux aux représentations de la mentalité primitive.

grande attention, les gens s'interrogent les uns les autres tous les matins sur leurs songes, se les racontent, et les interprètent : il y a toujours au moins quelqu'un d'entre eux qui a rêvé.

L'image homérique : « le sommeil est le frère de la mort » vient sans doute de fort loin. Pour les primitifs, elle est vraie à la lettre. Le nouveau mort, comme on sait, selon eux, continue à vivre, mais dans des conditions nouvelles. Il ne s'éloigne pas tout de suite ; il demeure dans le voisinage et il continue à agir sur son groupe social, qui sent sa présence et ne peut pas se désintéresser de lui. Son « âme » a quitté son corps. Mais ce corps est resté, et tant qu'il n'est pas tout à fait décomposé, les participations entre le nouveau mort et son groupe ne sont que partiellement rompues. De même, quand un homme rêve en dormant, son âme s'est séparée de son corps et, jusqu'à ce qu'elle y rentre, il se trouve dans un état tout à fait semblable à celui des nouveaux morts. Parfois, les primitifs expriment cette idée en termes frappants. Ainsi, en Afrique occidentale allemande, « rêver (*drokuku*) » veut dire « être à demi mort ». — « Dans le rêve, l'âme s'éloigne du corps et s'en va dans le pays des songes, où, en un instant, on croit voir et posséder les objets, mais ils ne se laissent pas retenir... Néanmoins, ces ombres sont considérées comme réelles. Par exemple, si l'on a vu en songe quelqu'un qui est mort depuis longtemps, on a vraiment conversé avec lui. En rêve, on voit des objets réels, des événements qui se passent « pour de vrai », et l'âme temporairement libérée du corps parle et agit comme elle le fait en plein jour quand elle est dans le corps. La seule différence consiste en ceci : dans le rêve elle se meut non dans le monde du visible, mais dans le monde de l'invisible[1]. »

1. J. Spieth. *Die Ewestämme*, p. 564.

On ne saurait mieux dire que les deux mondes font également partie de son expérience.

Les Maoris de la Nouvelle-Zélande ne conçoivent pas le rêve autrement : « Cette vieille dame, écrit Elsdon Best, me dit un jour : « Je croirais volontiers que les gens qui « meurent vieux retrouvent leur jeunesse au *reinga*. Car je « suis allée au *reinga* la nuit dernière (c'est-à-dire, elle « avait rêvé) et j'y ai vu Kiriwera (une vieille femme morte « récemment) ; elle avait l'air toute jeune et charmante ». Quand un indigène dit qu'il a été au *reinga*, il veut dire qu'il a eu un rêve. Un vieillard me racontait : « J'étais « au *reinga* la nuit dernière, et j'y ai vu mon vieil ami mort « depuis longtemps. A son air... j'ai pu juger qu'il fera beau « demain [1]. » Colenso avait déjà fait la même observation : « Ils croient à la vérité des rêves, dont ils ont beaucoup d'espèces, tant bonnes que mauvaises... Ils sont persuadés que les rêves sont des souvenirs de ce qu'ils ont vu dans le *reinga* (monde invisible, demeure des morts), où l'âme s'est rendue pendant le sommeil du corps [2]. »

Enfin, pour ne pas multiplier les témoignages, des croyances analogues se retrouvent dans l'Amérique du Nord. « Ils se laissent guider principalement par leurs songes, car ils imaginent que pendant la nuit, ils sont en communication directe avec les esprits qui veillent sur leurs occupations quotidiennes [3]. » Les Indiens de la Nouvelle-France, qui attachaient tant d'importance aux rêves, ne se les représentaient pas autrement. « Ne pouvant pas concevoir la manière dont l'âme opère durant le sommeil, lorsqu'elle leur représente des objets éloignés et absents, ils se

1. Elsdon Best. *Maori Eschatology. Transactions of the New-Zealand Institute*, XXXVIII (1905), p. 236.

2. W. Colenso. *On the Maori races of New-Zealand. Transactions of the New-Zealand Institute*, I (1868), p. 41-42.

3. L. M. Turner. *The Hudson Bay Eskimo. Report of the Bureau of American Ethnology* (*Smithsonian Institute*), XI, p. 272.

persuadent que l'âme quitte le corps lorsqu'il est endormi, et qu'elle va elle-même chercher les objets en songe aux lieux où ils les voient, et qu'elle retourne dans son corps vers la fin de la nuit, lorsque tous les songes se dissipent[1]. »

Ce qui est vu en rêve, en principe, est véritable. Pour des esprits peu sensibles à la contradiction, et que ne gêne pas la présence d'un même objet en plusieurs endroits différents au même moment, quelle raison y aurait-il de douter de ces données de l'expérience, plutôt que des autres? Une fois admise l'idée que la mentalité primitive se fait du sommeil et du rêve, comme rien ne lui paraît plus naturel que la communication entre le monde visible et celui de l'invisible, comment se défierait-elle de ce qu'elle voit en rêve plutôt que de ce qu'elle voit les yeux ouverts? Elle y croirait plutôt davantage, à cause de l'origine mystique des données, qui les rend plus précieuses et plus sûres. Il n'y a rien dont on puisse être plus certain que de ce qui est révélé en rêve[2]. Au Gabon, « un songe est plus probant qu'un témoignage[3] ».

Mais n'y a-t-il pas des rêves incohérents, absurdes, et manifestement impossibles? — Dans la mentalité primitive, le principe de contradiction n'exerce pas le même empire sur les liaisons des représentations que sur celles des nôtres. En outre, les primitifs n'accordent pas créance à tous les rêves indistinctement. Certains songes sont véridiques, et d'autres non. Ainsi, les Dieri « distinguent entre ce qu'ils regardent comme une vision, et un simple rêve. Ce dernier est appelé *apitcha*, et on le prend pour une pure imagination[4]... » Chez les Indiens de la Nouvelle-

1. *Relations des jésuites*, LIV (1669-70), p. 66.

2. A. C. Haddon. *Head-hunters, black, white, and brown*, p. 57.

3. G. Le Testu. *Notes sur les coutumes Bapounou dans la circonscription de la Nyanga*, p. 200.

4. A. W. Howitt. *The native tribes of South East Australia*, p. 358 (1904).

France, « ceux qui ont le don de bien rêver n'écoutent pas tous leurs songes indifféremment ; ils en reconnaissent de faux et de véritables, et ceux-ci, disent-ils, sont assez rares[1]. »

Sous cette réserve, le primitif ne doute pas de la véracité du rêve. Ce que le songe annonce arrivera, ce qu'il fait voir est arrivé. Pour ne citer qu'un ou deux exemples pris dans les sociétés australiennes, « si un homme rêve qu'il trouvera un nid de cygnes en un certain endroit, il s'y rend et compte l'y trouver. S'il rêve qu'il lui arrive un accident sérieux, par exemple, qu'il est mortellement blessé dans une bataille, et si, dans la suite, il est blessé, il dit : « Je savais que cela arriverait, je l'avais rêvé. » Si un homme apprend d'un ami que celui-ci a eu un mauvais rêve à son sujet, cela le rend misérable et malade pendant longtemps. Si un chien s'agite pendant son sommeil, c'est un signe qu'il rêve qu'il est en train de chasser des kangourous, et qu'il en tuera un le lendemain ; et le maître a tant de confiance dans le rêve de son chien qu'il s'en ira avec lui à la chasse le lendemain[2]. »

La certitude n'est pas moindre s'il s'agit d'un événement passé, ou de quelque chose qui a eu lieu au loin. « Un jour, j'entendis pleurer à grands cris dans les huttes. J'y allai, et je trouvai les femmes en larmes, la figure noircie et s'arrachant les cheveux. Un vieillard était assis au milieu d'elles, avec une expression de désespoir sur le visage. Je demandai ce que tout cela voulait dire, et j'appris que le vieillard avait rêvé que quelqu'un à Tipping avait mis un *ngadhungi* au feu pour le faire mourir (maléfice opéré au moyen de restes de repas)... Plusieurs des jeunes gens m'assurèrent qu'il mourrait en effet, à moins

1. *Relations des jésuites*, X (1636), p. 170. (Le Jeune.)
2. J. Dawson. *Australian Aborigines*, p. 52.

qu'on ne se rendît à Tipping pour arrêter ce maléfice. J'envoyai donc des gens comme ils le désiraient. Le lendemain mes émissaires revinrent, en disant qu'ils n'avaient pas découvert de sorcellerie. On tomba d'accord qu'il avait dû y avoir une méprise, et alors le vieillard se rétablit[1]. »

Des faits analogues ont été souvent constatés dans les sociétés inférieures les plus éloignées les unes des autres. A Sumatra, un Battak (région du lac Toba), ne pouvant s'expliquer comment les blancs étaient capables de prédire les éclipses de soleil et de lune, s'avisa qu'elles leur étaient révélées dans des songes[2]. — En Nouvelle-Zélande, un missionnaire rapporte, en 1830, « qu'un homme et une femme viennent d'être massacrés, sous le prétexte qu'ils ont ensorcelé plusieurs personnes qui sont mortes dernièrement. Une autre femme a rêvé que telle avait été la cause de leur mort, et ce songe a été suffisant aux yeux d'un naturel »[3]. — En Afrique équatoriale, il arrive qu'un voyage fait en rêve compte pour un voyage réel. « Je retournai chez le chef, et je fus étonné de le trouver assis hors de sa case, vêtu à l'européenne. Il m'expliqua que la nuit précédente, il avait rêvé qu'il était en Portugal, en Angleterre et dans quelques autres pays. C'est pourquoi, en se levant, il avait mis des habits européens, et dit à ses sujets qu'il arrivait des pays de l'homme blanc. Tous ceux qui venaient le voir, jeunes et vieux, devaient lui serrer la main pour le féliciter de son heureux retour[4]. » Au Gabon, un homme contre qui une ordalie a décidé, et qui ne conçoit pas que le résultat de l'épreuve puisse être faux, admet qu'il a pu commettre l'acte en rêve . « J'ai entendu

1. G. Taplin. *The Narrinyeri tribe*, p. 135.
2. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1911, p. 231.
3. *Missionary register* (Williams), oct. 1830, p. 467 sqq. *in* Dumont d'Urville, *Voyage de l'Astrolabe*, III, p. 558-9.
4. F. S. Arnot, *Bihé and Garenganze*, p. 67.

un homme ainsi accusé répondre : « Je veux bien payer, parce que,en somme, j'ai bien pu tuer un tel en dormant ; mais, en conscience, je n'en sais rien [1]. »

II

De même que les choses vues en rêve sont réelles, les actes commis en rêve entraînent la responsabilité de leurs auteurs, et on peut leur en demander compte. Par exemple, en Nouvelle-Guinée, « l'homme qui voit en rêve une femme qui lui fait une déclaration d'amour, croit qu'il en est en effet ainsi, et que cette femme a réellement un penchant pour lui... Chez les Kai, si un homme rêve qu'il commet une faute avec la femme de son ami, il est punissable. Au cas où son rêve est connu, il faut qu'il paye une amende, ou du moins qu'il souffre qu'on l'invective violemment [2] ».

Un homme est même responsable de ce qu'un autre l'a vu faire dans un rêve. On imagine quelles complications peuvent naître de là. En voici quelques-unes des plus curieuses. « A Muka (Bornéo) je rencontrai Janela... Il me dit que la raison de sa venue était que sa fille allait être frappée d'une amende à Luai, parce que son mari avait rêvé qu'elle lui était infidèle. Janela avait emmené sa fille [3]. » A Bornéo encore, « un homme, raconte M. Grant, vint officiellement me demander protection. Voici de quoi il s'agissait. Un autre homme du même village avait rêvé que le plaignant avait frappé d'un coup de lance son beau-père, qui était malade dans sa maison. Persuadé de la réalité

1. G. Le Testu. *Notes sur les coutumes Bapounou, dans la circonscription de la Nyanga*, p. 201.

2. R. Neuhauss. *Deutsch Neu Guinea* (Kai), III, p. 113.

3. H. Ling Roth. *Natives of Sarawak*, I, p. 232.

de son rêve, il avait menaçé le plaignant de se venger, si le malade mourait. C'est pourquoi le plaignant demandait protection, affirmant qu'il n'avait pas frappé le malade, et que si son âme l'avait fait pendant son sommeil, il n'en avait rien su, et n'en était pas responsable. Par aventure, c'était justement moi qui soignais le malade[1] ».

Il ressort de ce récit que l'homme accusé ne nie pas absolument l'acte qui lui est imputé ; il ne semble même pas mettre en doute la réalité de ce que son accusateur a vu en rêve. Il accorde qu'il a pu faire pendant son sommeil ce qu'on lui reproche ; il en rejette seulement la responsabilité sur son « âme ». Accusateur et accusé peuvent être tous deux de bonne foi. Ils admettent comme une chose qui va de soi que ce qui apparaît en rêve est réel, si difficile qu'il nous paraisse de l'accorder avec le reste de leur expérience.

Rien n'est plus instructif, sur ce point, que les faits recueillis par le missionnaire Grubb chez les Lenguas du grand Chaco. « Un Indien, dit-il, rêva qu'il mangeait un *zala* (oiseau d'eau), et dit qu'en s'éveillant il avait entendu le cri de ces oiseaux dans le marais voisin. Dans la matinée, il informa ses camarades que son jeune enfant, qui était avec sa mère dans un autre village, n'avait presque pas dormi de la nuit. (On croit qu'un homme qui a un petit enfant ne doit pas manger de cet oiseau, parce que, s'il le fait, l'enfant ne dormira pas la nuit suivante.) Dans le cas présent, il est évident que le cri de ces oiseaux pendant la nuit avait occasionné le rêve de cet Indien, et comme il en avait mangé dans son rêve, il concluait que son enfant avait subi les conséquences de son imprudence[2]. » L'Indien ne faisait donc pas de différence entre l'acte commis en rêve et l'acte commis en plein jour à l'état

1. H. Ling Roth. *Ibd.*

2. W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land*, p. 132.

de veille : les deux formes d'expérience étaient équivalentes à ses yeux.

Il arrive que le primitif voie en rêve des faits qui doivent se produire plus tard ; ces faits sont à la fois futurs, puisqu'il les prévoit pour l'avenir, et passés, puisqu'il les a vus en rêve et que, comme tels, à ses yeux, ils ont déjà eu lieu. Il y a là une impossibilité pour des esprits régis avant tout, comme le nôtre, par le principe de contradiction, et qui ont une représentation claire du temps se déroulant en une série unilinéaire de moments successifs. Comment un même événement pourrait-il occuper dans cette série deux positions différentes, éloignées l'une de l'autre, et ainsi appartenir à la fois au passé et à l'avenir ? Mais cette impossibilité ne choque pas la mentalité prélogique. Non pas qu'elle s'accommode des confusions les plus grossières, comme on le dit souvent ; mais le monde de son expérience, plus complexe que la nôtre, admet comme simultanées des données qui ne peuvent pas coexister dans notre temps et dans notre espace. C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre les faits de ce genre, rapportés par M. Grubb. « L'Indien, dit-il, a une foi entière en ses rêves, et les laisse diriger ses actions. Un indigène, nommé Poit, avait été sérieusement impressionné par un rêve, qu'il avait raconté plusieurs semaines avant d'essayer de me tuer. Il m'avait rencontré, en songe, dans une clairière de la forêt : je l'avais accusé d'avoir volé des objets qui m'appartenaient et j'avais tiré sur lui un coup de fusil. Il considéra ce rêve comme un avis certain de ce qui arriverait, et du point de vue de l'Indien, s'il ne pouvait pas éviter la catastrophe autrement, il n'avait d'autre ressource que de me renvoyer la balle, et de faire son possible pour me traiter comme il avait rêvé que je le traitais[1]. »

1. *Ibd.*, p. 275.

L'Indien, en commettant sa tentative d'assassinat, ne se considère pas comme l'agresseur. Il ne fait que rendre la pareille à M. Grubb. Ce qu'il a vu en rêve est réel : donc, c'est M. Grubb qui l'a attaqué, et l'Indien en ripostant est dans le cas de légitime défense. Prend-il la scène qu'il a vue en rêve comme passée ou comme future ? Comme future évidemment, puisqu'il n'a pas encore essuyé le feu de M. Grubb et qu'il n'a pas été atteint. Mais elle n'en a pas moins eu lieu, et elle justifie sa riposte[1].

Le fait suivant implique une difficulté encore plus inextricable, si l'on n'admet pas que l'expérience de ces Indiens se dispose dans des cadres moins rigides que la nôtre, de sorte qu'elle contient, au même moment, des données qui, pour nous, devraient nécessairement s'exclure les unes les autres. « Cet homme arriva à mon village, venant d'un endroit distant de 150 milles à peu près. Il me demanda une indemnité pour des potirons que j'avais volés récemment dans son jardin. Profondément surpris, je lui dis que j'avais été loin de son jardin depuis longtemps, et qu'ainsi il était impossible que j'eusse volé ses potirons. Je croyais d'abord à une plaisanterie, mais je m'aperçus bientôt que l'homme était fort sérieux. Etre accusé de vol par un Indien, c'était une expérience nouvelle pour moi. A mes reproches, il répondit en admettant très franchement que je n'avais pas pris les potirons. Quand il me dit

1. Une observation toute semblable a été recueillie récemment dans l'île de Florès. « Tout ce dont l'âme prend connaissance en rêve est considéré comme absolument réel, même si des faits palpables le contredisent ensuite. Un homme a été assassiné par un autre, parce que celui-ci avait vu, en rêve, sa sœur tuée par lui. A son réveil, il aurait pu, sans aucune peine, se convaincre que sa sœur était encore en vie. Mais cela ne lui parut pas nécessaire. Il accomplit d'abord son acte de vengeance. En présence du juge, et informé comme il était maintenant du fait que sa sœur était encore vivante, il n'en persista pas moins à soutenir, et de bonne foi, qu'il était dans son droit. » Van Sachtelen. *Endeh* (*Flores*) p. 129. *Mededeelingen van het bureau voor de bestuurszaken der buitengewesten, bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau. Aflevering* XIV. (1921).

cela, je compris de moins en moins. Je me serais fâché, si je n'avais vu qu'il était parfaitement convaincu, et je me sentis, au contraire, profondément intéressé. Par la suite, je découvris qu'il avait rêvé que j'étais une nuit dans son jardin, et que, caché derrière quelques plantes très hautes, il me voyait briser et emporter trois potirons. C'est eux qu'il voulait me faire payer. « Oui, lui dis-je, « mais vous avez reconnu tout à l'heure que je ne les ai pas « pris. » Il en tomba d'accord de nouveau, mais il ajouta immédiatement : « Si vous aviez été là, vous les auriez « pris », montrant ainsi qu'il regardait l'acte de mon âme (qu'il supposait avoir rencontrée dans son jardin) comme étant réellement voulu par moi, et ce que j'aurais commis en fait si j'avais été là en chair et en os [1]. »

Cette discussion jette un trait de lumière sur les opérations mentales de l'Indien. M. Grubb pense lui avoir fait toucher du doigt l'impossibilité de considérer son rêve comme réel, et il s'explique l'obstination de l'Indien en lui attribuant la croyance que les intentions de l'âme équivalent à des actes. Mais il reconnaît, en même temps, que l'Indien persiste à affirmer qu'il a rencontré cette âme dans son jardin. En fait, l'Indien ne doute pas qu'il n'ait vu M. Grubb en personne. Quand celui-ci objecte qu'à ce moment il était à 150 milles de distance, l'Indien en convient. Mais l'incompatibilité logique entre les deux affirmations ne suffit pas pour lui faire abandonner celle qui est fondée sur son rêve, et il les maintient toutes deux. Il maintient surtout celle qui repose sur ce qu'il a vu de ses yeux, pendant qu'il rêvait. Il aime mieux admettre implicitement ce que les scolastiques appelaient la *multiprésence* d'un même être, que de douter de ce qui est certain pour lui. C'est là une conséquence nécessaire de la

1. *Ibd.*, 129-30.

nature de son expérience, qui, outre les réalités que nous appelons objectives, en comprend une infinité d'autres appartenant au monde invisible. Ni notre temps, ni notre espace, ni nos principes logiques ne sont plus ici suffisants. C'est une des raisons qui font considérer cette mentalité comme « prélogique. »

La multiprésence implicitement admise par l'Indien de M. Grubb n'est pas un cas isolé. Dans un grand nombre de sociétés inférieures, on se représente de la même façon une multiprésence du nouveau mort, qui, pour la plus grande perplexité de l'observateur européen, habite à la fois la tombe où gît son corps, et hante la demeure où il a vécu. La contradiction n'est pas sentie, et, en général, il ne suffit pas de la faire remarquer pour la faire disparaître.

III

Dans les sociétés déjà plus développées de l'Afrique australe, l'obsession de la sorcellerie est continuelle. D'autre part, on se tient en contact constant avec les morts, tant avec ceux dont le souvenir est encore vivant qu'avec la masse amalgamée des « ancêtres. » Il est donc naturel que les songes servent à ce commerce, et qu'ils soient utiles aussi pour la découverte des sorciers. C'est, en effet, ce qui est attesté par nombre d'observateurs. Le songe révèle les menées d'un ennemi secret. Chez les Cafres, « un peu avant la mort de Gaika, ce chef envoya un messager à une vieille femme, qui avait été l'une de ses concubines, mais qui vivait maintenant à la mission, pour l'informer qu'il avait rêvé d'elle la nuit précédente, et qu'il désirait la voir à son kraal. Elle refusa... Le lendemain, trois chefs vinrent trouver M. Chalmers, et, lui ayant demandé un entretien particulier, l'informèrent à voix basse que la

femme qu'ils étaient venus réclamer avait ensorcelé le chef par le moyen de poils de chèvre, mêlés à de vieux chiffons[1]. » — « Un homme rêve que sa vie est menacée par quelqu'un qu'il a toujours regardé comme un ami véritable. En se réveillant, il dit : « Voilà qui est étrange : un « homme qui ne s'abaisse jamais à aucune lâcheté veut « me faire mourir. Je n'y comprends rien, mais il faut que ce soit vrai, car « les rêves ne mentent jamais. » Et, malgré les protestations d'innocence de son ami, il cesse aussitôt de le voir[2]. » Callaway rapporte un trait tout semblable, en se tenant plus près du langage des indigènes. « Parfois un homme agit avec l'intention secrète de faire du mal à un autre sans qu'il le sache, et sans qu'il en soupçonne même l'auteur, celui-ci étant son ami. Mais s'il entend dans un rêve une voix qui lui dit : « Un tel fait seulement « semblant d'être ton ami. Ne vois-tu pas qu'il te tuera ? « Que penses-tu qu'il ait dans l'esprit quand il dit telles « ou telles choses (allusion à des propos que l'autre a « tenus) ? » il s'en souvient, et il s'écrie : « Oui, pour sûr, « un tel me hait pour cette raison. » Et il commence à le tenir à l'écart, et à être sur ses gardes. Et si son ami lui dit : « Un tel, vous m'évitez maintenant. Qu'est-ce qu'il « y a ? Quelle raison nous sépare ? » il répond par une défaite[3]... »

Entre son amitié et son rêve, l'indigène n'hésite pas. Il est surpris, mais il ne doute pas. Le rêve est une révélation qui vient du monde de l'invisible. La négliger serait folie. Les petits potentats africains mettent toujours à profit ces avertissements. « Si Casembe rêve d'un homme deux ou trois fois, il le fait tuer, parce que c'est un homme

1. A. Steedman. *Wanderings and adventures in the interior of South Africa*, I, p. 229-30.

2. Tyler. *Forty years among the Zulus*, p. 108.

3. C. H. Callaway. *The religious system of the Amazulu*, p. 164. Cf. p. 228.

qui menace sa vie par des maléfices[1]. » Le sorcier démasqué par le rêve est aussitôt mis à mort.

De nombreux passages de Callaway, il ressort que ces songes, révélateurs d'un danger, proviennent des morts. « Si, dans votre sommeil, vous rêvez d'une bête qui vous poursuit et qui veut vous tuer, quand vous vous réveillez, vous êtes surpris et vous dites : « Comment se fait-il que « je rêve d'une bête féroce qui me poursuit ? » Et si le matin vous partez à la chasse... vous y allez sachant que vous êtes en danger, vous savez que l'*itongo* a mis la bête devant vos yeux afin que vous soyez averti que si vous ne prenez pas garde, vous mourrez. Si vous partez à la chasse, vous faites attention. Peut-être, vous n'y partirez pas[2]... » Et ailleurs, encore plus explicitement : « Les noirs affirment avec assurance que les *amatongo* (pluriel d'*itongo*) existent et les assistent. Car, quand ils disent que les *amatongo* les assistent, ils ne le disent pas d'après ce que les devins ont dit, mais sur le témoignage de leurs propres yeux. Par exemple, quand ils sont endormis, un homme qui est mort apparaît et parle à l'un d'eux : « Un tel, il serait bon que telle chose fût faite dans le « village » l'avertissant que quelque chose va arriver[3]. »

Il va de soi que tous les rêves ne sont pas également faciles à interpréter, et aussi que les Cafres, comme tous les peuples qui règlent leurs actes sur leurs songes, ont été conduits à distinguer entre les bons et les mauvais rêves, entre ceux qui sont véridiques et ceux qui sont mensongers. « Les gens disent que les rêves d'été sont vrais, mais ils ne disent pas qu'ils sont toujours vrais ; ils disent que les rêves d'été habituellement ne manquent pas le but. Mais ils disent que l'hiver est mauvais et pro-

1. D. Livingstone. *Last Journals*. I, p. 277.
2. C. H. Callaway. *Ibd.*, p. 228. sqq.
3. *Ibd.*, p. 178-79.

duit des imaginations confuses, c'est-à-dire beaucoup de rêves inintelligibles...

« Un rêve que l'on dit envoyé par l'*itongo* est un rêve qui vient avec un message des morts, qui demandent pourquoi on ne fait pas telle ou telle chose. Par exemple, chez les noirs, si l'on a une récolte abondante, parfois le chef du village s'entend dire en rêve : « Comment se « fait-il, quand on vous a donné tant de nourriture, que « vous ne remerciez pas ? » Et aussitôt éveillé, il sait fort bien à quelle nourriture le rêve fait allusion... Et il ordonne aussitôt à ses gens de faire de la bière, car il va offrir un sacrifice (aux ancêtres) [1]. » Voilà donc le type du rêve véridique : c'est une réclamation des morts, qui veulent être payés pour un service rendu. Leur mise en demeure paraît aussi naturelle que la forme sous laquelle elle est présentée. C'est un incident de la vie de tous les jours, comme le rappel d'une dette par un créancier. La seule différence est que le créancier se présente pendant le jour, et que l'*itongo* parle pendant la nuit, en son nom propre ou au nom des ancêtres, par le moyen du songe.

Souvent, quand tous les efforts des missionnaires pour décider un indigène à se convertir sont restés vains, un songe tout d'un coup l'y détermine, surtout si ce songe reparaît plusieurs fois. Par exemple, chez les Bassoutos : « Qu'est-ce donc qui joue le grand rôle dans la conversion du Mossouto ?... Le rôle prédominant appartient au rêve... Pour le décider, il faut quelque chose d'extraordinaire, une intervention divine (dans sa pensée) qui frappe son imagination... Si vous demandez à un païen qui a entendu l'Evangile, quand est-ce qu'il se convertira, il vous répondra le plus naturellement du monde : lorsque Dieu m'aura

1. *Ibd.*, p. 238, sqq.

parlé[1]. » — « Il est très curieux de voir le nombre de gens ici qui rattachent leur conversion à un rêve... La remarque serait confirmée par la plupart, sinon la totalité de nos missionnaires. Le rêve joue un grand rôle dans les débuts de la vie religieuse des noirs. M. Mondain me faisait part récemment d'une sorte de vision qui provoqua la conversion d'un sorcier malgache. Au Lessouto, les faits de ce genre abondent, et des centaines de chrétiens de ce pays ont entendu le premier appel de leur conscience sous la forme d'un rêve[2]. »

« Auguste, un Motschuane d'ici, m'a raconté qu'il y a quatre ans déjà, le Seigneur l'avait appelé, pour le faire convertir, mais qu'il n'avait pas écouté sa voix. Je croyais que par la voix du Seigneur il entendait la parole de l'Évangile ; mais il voulait dire un rêve, où il avait vu une lumière éclatante et entendu une voix qui disait : il faut que tu te convertisses ! Quelques jours après ce récit, l'indigène a un nouveau rêve, et la conversion a lieu[3]. » De même, le chef Sékoate dit à un missionnaire : « Voilà longtemps que je rêve et que dans mon rêve je vois des missionnaires. Qu'ils viennent donc, et je les traiterai comme j'ai traité les Boers[4]. » M. Merensky constate, comme le Dr Wangemann, que souvent les rêves seuls sont capables de vaincre les hésitations des indigènes. « Fréquemment les rêves étaient le moyen qui forçait la décision des païens ébranlés... Chez ceux qui cherchent et qui balancent, ces rêves se produisent avec tant de régularité qu'un jour, à la fin de la leçon, Podumo nous demanda, en présence des autres catéchumènes, comment il devait expliquer qu'il

1. *Missions évangéliques*, LXX, p. 341-2. (Marzolff.)

2. *Ibd.*, LXVIII, 1, p. 114-5. (Rambaud.)

3. Dr Wangemann. *Die Berliner Mission im Koranna Lande*, p. 207.

4. A. Merensky. *Erinnerungen aus dem Missionsleben im S. O. Afrika*, p. 94,

n'eût pas encore eu de rêves : pourtant, il cherchait bien sincèrement et priait beaucoup. Le contenu de ces rêves nous paraissait souvent insignifiant ; mais les indigènes étaient d'un autre sentiment, et ces rêves leur laissaient souvent des impressions durables[1]. » La réflexion et l'inquiétude de Podumo sont significatives. Si Dieu tient sa conversion pour agréable, comment se fait-il qu'il ne le dise pas ? Et s'il voulait le dire, ne parlerait-il pas à Podumo pendant son sommeil, comme font les *amatongo* ?

En Afrique équatoriale, les rêves ont une signification toute semblable. Pour ne citer qu'un exemple, « les Azande (du Haut Congo) croient que les morts font connaître, la nuit, leurs volontés aux vivants. Les rêves sont pour eux la réalité, et ils sont persuadés, lorsqu'ils voient un parent défunt en rêve, avoir avec son esprit un entretien pendant lequel le mort donne ses conseils, exprime sa satisfaction ou son mécontentement, ses aspirations et ses désirs. Il peut arriver que le trépassé demande de cette manière un esclave pour le soigner. On consulte alors le *benget*, et si l'oracle prédit des malheurs dans le cas où il ne serait pas fait droit aux désirs du mort, on casse bras et jambes à un esclave, et on le dépose sur la tombe, où il meurt de souffrances et de faim.

« Dans le cas où il n'est pas possible de sacrifier un esclave, une veuve du défunt est immolée de la même façon[2]. »

IV

Nulle part l'influence des rêves sur la vie quotidienne des sociétés inférieures n'a été mieux mise en lumière

1. *Ibd.*, p. 152-53.

2. A. Hutereau. *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge. Annales du Musée du Congo belge. Série* III. *Documents ethnographiques.* I, p. 23.

que dans les *Relations des jésuites* de la Nouvelle-France. Non qu'ils se soient donné pour tâche de la décrire ou de l'étudier. S'ils en parlent, c'est qu'elle s'impose à leur attention, c'est qu'ils la rencontrent partout, c'est que les rêves des Indiens sont pour le succès des missionnaires l'obstacle le plus invincible ou le secours le plus précieux; c'est enfin que les jésuites ne peuvent assez admirer tout ce que les rêves font faire aux Indiens. « Le songe est l'oracle que tous ces peuples consultent et écoutent, le prophète qui leur prédit les choses futures, la Cassandre qui les avertit des malheurs qui les menacent, le médecin ordinaire dans leurs maladies, l'Esculape et le Galien de tout le pays : c'est le maître le plus absolu qu'ils aient. Si un capitaine parle d'un côté et un songe de l'autre, le capitaine a beau se rompre la tête à crier, le songe est le premier obéi. C'est leur Mercure dans les voyages, leur économe dans les familles; le songe préside souvent à leurs conseils; la traite, la pêche et la chasse s'entreprennent ordinairement sous son aveu, et ne sont quasi que pour lui satisfaire : ils ne traitent de rien de si précieux dont ils ne se privent volontiers en vertu de quelque songe... C'est, à vrai dire, le principal Dieu des Hurons[1]. »

« Les Iroquois, dit un autre père, n'ont à proprement parler, qu'une seule divinité, qui est le songe; ils lui rendent leur soumission et suivent tous ses ordres avec la dernière exactitude. Les Tsonnontouens y sont beaucoup plus attachés que les autres; leur religion sur ce sujet va jusqu'au scrupule : quoi que ce soit qu'ils aient cru faire en rêvant, ils se croient absolument obligés de l'exécuter au plus tôt. Les autres nations se contentent d'observer ceux de leurs songes qui sont les plus considérables; mais celle-ci, qui passe pour vivre plus religieusement que ses

1. *Relations des jésuites*, X (1636), p. 170. (P. Le Jeune).

voisins, se croirait coupable d'un grand crime si elle en omettait un seul. Le peuple ne pense qu'à cela ; il ne s'entretient point d'autre chose, toutes leurs cabanes sont remplies de leurs songes[1]. »

On ne saurait, semble-t-il, exposer en termes plus forts et plus expressifs l'intervention constante des puissances invisibles dans la conduite et dans la vie des Indiens, et la prépondérance des éléments mystiques de l'expérience sur les autres. Le songe est la voie par où ces éléments se manifestent. Ces révélations ne sont pas seulement acceptées par les Indiens sans plus de difficulté que les données sensibles : elles sont en outre l'objet d'un respect religieux. Les mots divinités, dieu, oracle, religion, reviennent sans cesse sous la plume des jésuites à propos des songes. Il ne s'agit pas seulement de conseils, d'indications, de suggestions amicales, d'avertissements officieux reçus en rêve : ce sont presque toujours des ordres. Rien ne pourra empêcher l'Indien d'y obéir. « S'ils ont songé la nuit qu'il faut qu'ils tuent quelque Français, gare le premier qu'ils rencontrent à l'écart[2]... » — « Si nos songes n'étaient pas vrais, si bien les leurs, et qu'ils mourraient s'ils ne les mettaient en exécution. A ce compte, nos vies dépendent des songes d'un sauvage, car s'ils rêvaient qu'il nous faut tuer, infailliblement ils nous tueraient, s'ils pouvaient. On m'a dit qu'autrefois l'un d'eux, ayant songé que pour être guéri d'une maladie qui le travaillait, il lui fallait tuer un certain Français, il l'envoya appeler[3]... »

Pourquoi est-il si impérieusement nécessaire que l'Indien obéisse à ce que le songe lui a ordonné, ou plus précisément, qu'il exécute, une fois éveillé, ce qu'il s'est vu faire en songe ? La question s'est posée bien des fois aux

1. *Ibd.*, LIV (1669-70), p. 96.
2. *Ibd.*, IV (1626), p. 216. (P. Lalemant.)
3. *Ibd.*, V (1633), p. 160. (P. Le Jeune.)

pères jésuites. Ils y répondent toujours de la même manière : c'est pour l'Indien une question de vie ou de mort. Si ce qu'il a vu en rêve n'est pas réalisé, l'Indien mourra ; non pas seulement quand le rêve lui a suggéré quelque action à lui-même, mais aussi s'il a été simple spectateur dans son rêve, et si ce sont d'autres personnes qui agissaient. Il faut alors que celles-ci s'exécutent. Si bizarre ou si coûteuse que soit l'exigence du rêve, ils n'ont d'autre parti à prendre que de s'y soumettre. « Ce serait une cruauté et une espèce de meurtre de ne pas donner à un homme ce qu'il a songé. Car ce refus serait capable de le faire mourir ; de là vient qu'il y en a qui se voient dépouiller de tout ce qu'ils ont, sans espoir de rétribution, car, quoi que ce soit qu'ils donnent, on ne leur rendra jamais rien s'ils ne songent eux-mêmes, ou s'ils ne feignent d'avoir songé. Mais ils sont pour la plupart trop scrupuleux pour user de feintise, qui serait cause, à leur avis, de toutes sortes de malheurs. Il s'en trouve pourtant qui passent par-dessus le scrupule, et qui s'enrichissent par une belle fiction [1]... » Si les Indiens avaient bien les sentiments que les pères décrivent, cette supercherie devait être extrêmement rare. « C'est la divinité des sauvages, pour laquelle ils n'ont pas moins de respect que nous avons pour les choses les plus saintes. Tout ce qu'ils songent doit être accompli, à moins que de s'attirer la haine de tous les parents du songeur, et de s'exposer à ressentir les effets de leur colère [2]. »

On pourrait penser que cette obligation si pressante d'exécuter ce qui a été vu en rêve est une singularité propre aux Indiens de la Nouvelle-France. En fait, on la retrouve dans d'autres sociétés, fort éloignées les unes des

1. *Ibd.*, XLII (1655-56), p. 164-66.
2. *Ibd.*, LI (1666-68), p. 124. (P. Bruyas).

autres, et elle doit avoir une raison fondée dans la mentalité même de ces sociétés. Les Barotse de l'Afrique du Sud « croient aux rêves; on voit souvent une femme venir demander une poignée de millet, parce qu'elle a rêvé qu'elle va être malade si une certaine personne ne lui donne pas une poignée de grains[1]. »

Au Kamtchatka, « si quelqu'un veut obtenir les faveurs d'une jeune fille, il lui suffit de raconter qu'il a rêvé qu'il les a eues; elle considère alors comme un grand péché de les lui refuser, car cela pourrait lui coûter la vie (à elle). Quelqu'un a-t-il besoin d'une *kuklanda* ou d'une *barka,* ou de quelque autre objet que sa pauvreté l'empêche d'acquérir; il n'a qu'à dire : j'ai eu un rêve aujourd'hui; je dormais dans la *kuklanda* de tel ou tel, aussitôt l'autre lui en fait don, en disant. « Prends la, elle ne m'appartient plus », parce qu'il croit fermement que, s'il ne la lui donnait pas, cela lui coûterait la vie[2]. »

Ici, celui qui mourra si le rêve n'est pas « accompli », n'est pas le songeur lui-même comme chez les Indiens de l'Amérique du Nord, c'est celui qui a été vu par le songeur : mais cette différence, tout importante qu'elle puisse être à d'autres points de vue, n'empêche pas que, dans un cas comme dans l'autre, la nécessité « d'accomplir le rêve » n'apparaisse avec le même caractère impératif. Quelque chose d'analogue se retrouve aujourd'hui chez les Kurdes d'Asie Mineure. « Ils se persuadent que si leur âme est bonne (ce qui a lieu quand ils se sont couchés après la prière du soir et l'ablution recommandées par le Coran), elle contracte avec les anges du Paradis une liaison si intime, qu'elle est dans une espèce de béatitude céleste, et qu'alors elle connaît tout ce qui lui est nécessaire par les

1. L. Decle. *Three years in savage Africa*, p. 75.

2. G. W. Steller. *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 279 (1774).

songes qu'Allah leur envoie en signe d'amitié, ou de vengeance quand leur âme est en état de péché. A leur réveil, ils ne doutent pas que leur âme n'ait vu réellement ce qui s'est présenté à elle en songe. Ils agissent conséquemment à cette ferme et aveugle persuasion avec une espèce de fatalité qui fait d'eux de véritables scélérats et de terribles fléaux pour le pays : ont-ils vu en songe quelque chose qu'ils convoitent et recherchent, ils n'ont aucune tranquillité qu'ils ne se soient rendus, bon gré mal gré, possesseurs de cet objet; ont-ils rêvé à quelqu'être animé, à un objet ou à un bien appartenant à autrui (à un chrétien surtout), ils n'ont aucun repos qu'ils n'en soient devenus maîtres, dussent-ils, pour satisfaire leur fatale ambition, employer la force des armes, l'assassinat ou le pillage; ont-ils rêvé à un ennemi ou à un chrétien (regardé toujours comme hostile à leur religion), ils doivent à la première occasion le mettre à mort ou saccager ses biens. Les songes deviennent donc pour ces forcenés, presque toujours, le motif déterminant de leurs crimes et de leurs impostures[1]. »

La différence des conditions sociales entre les Kurdes et les Indiens explique assez comment ce qui se fait chez ceux-ci de bonne amitié devient chez les Kurdes une occasion fréquente de crimes et de meurtres. Mais, sous cette différence, l'analogie des obligations apparaît, et elle devient encore moins douteuse, quand on remarque la cause que les jésuites attribuent à cette nécessité. Pourquoi faut-il à tout prix que les rêves soient « mis en exécution ? » Parce que, comme le dit Charlevoix, « selon les Iroquois, toute maladie est un désir de l'âme, et on ne meurt que parce que leur désir n'est pas accompli[2]. »

1. Abbé Jos. Tfinkdji. *Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie. Anthropos,* VIII (1913), p. 506-7.

2. P. F. X. de Charlevoix. *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale,* III, p. 369-70 (1744).

Les jésuites du XVII[e] siècle se sont exprimés sur ce point avec beaucoup de précision. « Or, ils croient que notre âme donne à connaître ces désirs naturels par les songes comme par la parole; en sorte que ces désirs étant effectués, elle est contente, mais, au contraire, si on ne lui accorde pas ce qu'elle désire, elle s'indigne; non seulement ne procurant pas à son corps le bien et le bonheur qu'elle voulait lui procurer, mais souvent même se révoltant contre lui, lui causant diverses maladies, et la mort même... En suite de ces opinions erronées, la plupart des Hurons sont fort attentifs à remarquer leurs songes et à fournir à leur âme ce qu'elle leur a représenté durant le temps de leur sommeil[1]. » De même, « ils croient avec une expérience sûre et infaillible, que quand ils ont rêvé quelque chose et qu'ils ont manqué de l'exécuter, il leur arrive toujours un malheur qui était mystérieusement exprimé dans le songe. J'ai remarqué même que la plupart de ces barbares se mettaient fort peu en peine d'obéir à leurs songes lorsqu'ils étaient en santé; mais aussi, du moment qu'ils avaient le moindre mal, ils sont convaincus qu'il n'y a pas de remède plus souverain pour le guérir et pour leur sauver la vie que de faire tout ce qu'ils ont rêvé[2]. » A moins, cependant, que la maladie ne soit du fait d'un sorcier[3].

Cette dernière remarque du père jésuite nous permet de penser que les rêves qui doivent être absolument « accomplis » étaient, en général, ceux des malades ou ceux qui faisaient craindre une maladie. Les exemples qui nous sont rapportés sont le plus souvent de cet ordre. « Une femme fort malade dans Onnontaghé avait rêvé qu'il lui fallait une robe noire pour la guérir; mais le massacre cruel de nos pères, que ces barbares avaient

1. *Relations des jésuites*, XXXIII (1648-49), p. 188-90.
2. *Ibd.*, LIV (1669-70), p. 100.
3. *Ibd.*, XXXIII (1647-48), p. 198.

fait tout récemment, leur ôtant l'espérance d'en pouvoir obtenir de nous, ils eurent recours aux Hollandais, qui leur vendirent fort cher la pauvre soutane du père Poncet qui en avait quelque temps auparavant été dépouillé par les Annienhronnons. Cette femme lui attribuant sa guérison la veut garder toute sa vie... L'été dernier, une femme n'ayant pu trouvé à Québec un chien français qu'elle y était venue chercher parce qu'un sien neveu l'avait vu en songe, entreprit un second voyage de plus de 400 lieues, par les neiges, les glaces et les chemins les plus rudes, pour aller chercher cet animal si désiré au lieu où on l'avait transporté[1]. »

Mais il arrive aussi qu'un songe doit être « mis en exécution » sans qu'il soit question de maladie. Les jésuites eux-mêmes en citent beaucoup d'exemples. En voici un caractéristique. « Il n'y a pas longtemps qu'un homme du bourg d'Oiogoen vit une nuit en dormant dix hommes qui se plongeaient dans la rivière gelée, entrant par un trou fait à la glace et sortant par l'autre. A son réveil, la première chose qu'il fait, c'est de préparer un grand festin, et d'y inviter dix de ses amis. Ils y viennent tous, et ce n'est que joie et que réjouissances... Là-dessus, il leur raconte son songe, qui ne les étonne pas pourtant, car, sur l'heure même, ils se présentèrent tous dix à l'exécuter. On va donc à la rivière, on perce la glace, et on y fait deux trous éloignés l'un de l'autre de quinze pas. Les plongeurs se dépouillent, le premier fraye le chemin aux autres; sautant dans un des trous, il sort fort heureusement par l'autre; le deuxième fait de même, et ainsi des autres jusqu'au dixième, qui paya pour tous, car il ne put s'en tirer et périt misérablement sous la glace[2]. » Il fallait bien,

1. *Ibd.*, XLIII (1656-57), p. 272.
2. *Ibd.*, XLII (1655-56), p. 150-52.

pour déterminer les dix amis de l'Indien à risquer ainsi leur vie, que le songe exprimât un « désir de l'âme » auquel il était impossible de ne pas obéir, sous peine des plus grands malheurs; mais on ne nous dit pas que cet Indien fût déjà malade.

La même remarque vaut pour les rêves qui intéressaient particulièrement les missionnaires. Comme les Bantous dont il a été parlé plus haut, les Indiens ne se décidaient guère à se convertir que s'ils avaient rêvé qu'ils le faisaient, ou si, du moins, un rêve les y avait engagés. « Je suis tout disposé à embrasser la foi et à me faire chrétien, quelque horreur que j'en aie, nous disait un de ces pauvres esclaves de Satan, pourvu que mon songe me le commande. En effet, rien ne leur semble difficile quand il faut obéir au songe [1]. »

Une dernière difficulté se présente alors, dont les pères jésuites ne paraissent plus s'être préoccupés. Qu'est-ce au juste que cette âme qui fait savoir en songe ce qu'il lui faut, et dont les désirs sont des ordres qu'il est nécessaire à tout prix d'exécuter? Le terme d' « âme » est bien vague. Peut-il avoir le même sens dans l'esprit des jésuites et dans les représentations collectives des Indiens? Ceux-ci, nous dit-on, admettent l'existence d'au moins deux « âmes » dans chaque homme. L'une ressemble fort à un principe vital, et sa destinée suit celle du corps; l'autre habite le corps pendant la vie, mais elle le quitte au moment de la mort. Elle lui préexistait et elle lui survit. Entre cette seconde âme, hôte du corps, de qui dépendent le bien-être et la vie même de l'homme pendant son existence actuelle, et son génie tutélaire, son ange gardien, son *my god* personnel (expression de Powell), son protecteur, ou son totem individuel, il y a une participation que les obser-

1. *Ibd.*, XXIII (1642). Cf. XLI (1653-54). p. 142, LVII (1672-73), p. 194-95.

vateurs n'ont jamais pu rendre claire, et qui ne doit pas sans doute le devenir. Cette participation étroite ne va peut-être pas jusqu'à la fusion, jusqu'à l'identité des deux êtres[1]. Mais elle est telle pourtant que l'Indien se sent entièrement dans la dépendance de ce *genius*, qui en toute occasion peut le rendre heureux ou malheureux. Il n'y a pas de plus grand malheur que d'encourir sa disgrâce. Si l'Indien se l'aliène, il est sûr qu'il mourra.

Admettons que le songe soit l'expression de la volonté du *genius* : aussitôt, le respect, la crainte, le besoin d'obéissance immédiate, dont les Indiens donnent des témoignages si frappants, trouvent l'explication la plus naturelle. Exécuter l'ordre du songe est bien pour eux une question de vie ou de mort. En refusant de donner à l'un d'eux, ou de faire pour lui, ce que son *genius* demande, dans un songe, que l'on fasse ou qu'on lui donne, on commet bien une sorte de meurtre.

Or, en fait, la terminologie des pères jésuites est assez flottante, et il arrive que, dans leurs récits, le totem individuel de l'Indien ne se distingue pas de son âme. Charlevoix le dit expressément : « Dans l'Acadie, on ne refuse rien au malade de ce qu'il demande, parce que ses désirs, en cet état, sont des ordres du génie tutélaire[2]. »

La maladie, dans un grand nombre de cas, est un signe qui apprend à l'Indien que son génie tutélaire est offensé, ou

1. Durkheim, qui a longuement étudié la notion d'âme dans les sociétés australiennes, y voit à la fois un principe individuel, et le totem du clan. Il arrive à cette conclusion que « l'âme, d'une manière générale, n'est pas autre chose que le principe totémique, incarné dans chaque individu... Il est nécessité à se partager et à se fragmenter entre elles. Chacun de ces fragments est une âme. » D'autre part « l'idée de totem et celle d'ancêtre sont si voisines l'une de l'autre que, parfois, on paraît les confondre. »... « Et si l'ancêtre se confond à ce point avec l'être totémique. il n'en peut être autrement de l'âme individuelle qui tient de si près à l'âme ancestrale. » *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 355-367.

2. P. F. X. de Charlevoix. *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 367.

mécontent parce qu'un de ses désirs n'est pas satisfait, et qu'il menace de l'abandonner, ce qui le ferait mourir. Comment savoir quel est ce désir, ou ce qui pourrait apaiser le *genius*? Lui seul peut le dire, et il le fait connaître par un songe, que l'on aura le devoir strict d'exécuter. Cette hypothèse s'impose d'autant plus que c'est toujours dans une vision ou dans un rêve — soit qu'il se produise spontanément, soit qu'on le sollicite et qu'on le provoque — que l'Indien a aperçu pour la première fois son génie protecteur. Il n'a pas d'autre moyen de le connaître. Il est donc tout disposé à croire que les rêves, ou du moins certains rêves, sont des communications à lui faites par son *genius*. Ce sera le procédé ordinaire de ses révélations, et l'on sait que les relations entre l'Indien et son totem individuel sont constantes. « Il doit l'honorer, suivre ses avis, mériter ses faveurs, mettre en lui toute sa confiance, et craindre les effets de son courroux s'il néglige de s'acquitter de ce qu'il lui doit[1]. »

Pour conclure sur ce point, je rapporterai un fait, observé chez les Chippeways, de désobéissance partielle à un rêve, qui paraît confirmer pleinement notre interprétation. « La veille au soir du départ de la troupe, un des Indiens, dont le *totam* (totem) était l'ours, rêva que s'il se rendait à un certain endroit marécageux, au pied d'une haute montagne, à peu près à cinq jours de marche de mon wigwam, il verrait un grand troupeau d'élans, de cerfs et d'autres animaux, mais qu'il fallait qu'il fût accompagné d'au moins dix bons chasseurs. A son réveil, il raconta son rêve aux autres, et les pria de venir avec lui; tous refusèrent, alléguant que cela les détournerait de leur chemin, et que leur terrain de chasse était moins éloigné. L'Indien avait pour son rêve le respect supersti-

1. *Ibd.*, III, p, 346-47.

tieux que l'ignorance et la tradition portent à un haut degré parmi les sauvages. Se considérant comme obligé de lui obéir, malgré le refus de ses compagnons, il partit seul, et en arrivant près de l'endroit indiqué, il vit les animaux dont il avait rêvé. Aussitôt il fit feu, et il tua un ours. Frappé d'horreur par ce résultat, et craignant la colère du maître de la vie qu'il croyait avoir mortellement offensé, il tomba par terre, et resta quelque temps sans connaissance. Puis, reprenant ses sens, il se releva, et il revenait tant bien que mal vers ma maison, quand il rencontra sur la route un autre ours puissant, qui le renversa et lui déchira la figure avec ses griffes. L'Indien, racontant cette aventure à son retour, ajouta avec la simplicité de sa nature, que l'ours lui avait demandé ce qui avait pu le conduire à tuer son *totam*; à quoi il avait répondu qu'il ne savait pas qu'il y eût un ours dans le troupeau sur lequel il avait tiré; qu'il était désolé de ce malheur et qu'il espérait que l'ours aurait pitié de lui; — l'ours alors l'avait laissé aller, en lui disant d'être plus circonspect à l'avenir, et de faire connaître à tous les Indiens ce qui était arrivé, afin que leurs *totams* fussent en sûreté et que le maître de la vie ne fût pas irrité contre eux. Quand il entra chez moi, il me regarda très sérieusement, et prononça ces mots : « Castor, (c'était le nom indien de Long) ma foi est perdue, mon *totam* est courroucé, je ne pourrai plus chasser[1] ! »

1. J. Long. *Voyages and travels of an indian interpreter and trader* (1791), p. 86-87.

CHAPITRE IV

LES PRÉSAGES

Après les songes, qui forment pour la mentalité primitive une part des plus importantes de son expérience, en la faisant communiquer directement avec le monde de l'invisible, viennent les présages qui, eux aussi, lui fournissent des données sur l'action des forces mystiques dont elle sent partout la présence autour d'elle. Les présages sont ainsi des révélations qui se produisent spontanément. Le plus souvent, le primitif les interprète aussitôt sans avoir besoin d'y réfléchir, par le moyen de préliaisons établies entre ses représentations collectives. Tel oiseau se fait entendre à gauche ; tel animal traverse la route pendant une marche, etc. : la signification heureuse ou malheureuse du présage est saisie en même temps que le fait lui-même est perçu. Alors, suivant le cas, on poursuit avec plus de courage l'entreprise commencée, ou on l'abandonne. Le primitif ne fait en cela que se conformer aux données de l'expérience, parmi lesquelles les présages sont au premier rang, à peu près comme un médecin règle ses prescriptions sur ce que les symptômes lui font apercevoir de l'état du malade.

L'observation des présages était pratiquée dans les sociétés antiques, et particulièrement dans la république romaine où elle était une institution officielle. La lecture des auteurs latins nous l'a rendue familière. Nous aurions

tort cependant d'admettre d'avance, sans examen, que ce qui est vrai des présages dans l'antiquité classique, l'est nécessairement aussi des présages dans les sociétés inférieures. Il sera d'une bonne méthode d'étudier d'abord les présages des primitifs, comme si nous ne connaissions pas ceux des anciens ni les théories qu'ils en ont données. Peut-être l'analyse des faits recueillis chez les primitifs jettera-t-elle, au contraire, une nouvelle lumière sur les présages dans les sociétés classiques, et nous les fera-t-elle mieux comprendre. Si la comparaison n'a pas été anticipée dans le cours même de cette étude, elle n'en sera que plus féconde.

Laissons donc de côté, au moins provisoirement, les présages des Grecs et des Romains, et attachons-nous à ceux qu'observent les primitifs. Pour les bien comprendre, et pour entrer dans la disposition d'esprit que produit l'apparition de ces présages, deux remarques préliminaires sont indispensables.

1° Les présages annoncent, par exemple, que l'entreprise où l'on va s'engager réussira ou échouera, ou bien ils avertissent d'un danger plus ou moins imminent que l'on ne soupçonnait pas. En cela, ils se distinguent d'autres révélations que la mentalité primitive perçoit constamment autour d'elle. Tout ce qui est insolite, comme on sait, est révélation. Tout accident est révélation, car il n'y a rien de fortuit, et ce qui sort tant soit peu de l'ordinaire manifeste l'action des puissances occultes. Mais les révélations de cette sorte portent le plus souvent sur le passé. Elles font connaître, par exemple, que des pratiques magiques se sont exercées contre quelqu'un, que des tabous ont été violés, que des morts sont mécontents parce que leurs désirs ont été négligés, etc. Les présages sont ainsi une espèce dans un genre qui en compte beaucoup d'autres. Ce sont des révélations touchant des événements à venir.

Comme telles, elles ont une importance capitale, puisque l'avenir est encore contingent, et que la connaissance du passé n'est guère précieuse, le plus souvent, aux yeux des primitifs, que par l'intérêt qu'elle présente pour le moment actuel ou pour l'avenir.

Mais nous savons que le temps n'est pas représenté dans leur esprit tout à fait comme dans le nôtre. Ils ne voient pas s'étendre indéfiniment devant leur imagination cette sorte de ligne droite, toujours semblable à elle-même, sur laquelle se situeront les événements, où la prévision peut les ranger d'avance en une série unilinéaire et irréversible, où ils se disposent nécessairement les uns après les autres. Le temps n'est pas pour le primitif, comme il l'est pour nous, une sorte d'intuition intellectualisée, un « ordre de successions ». Encore moins est-il un *quantum* homogène. Il est senti qualitativement, plutôt que représenté. Si deux événements doivent se suivre à un certain intervalle, le primitif voit bien le second comme futur relativement au premier, mais sans distinguer nettement les termes intermédiaires qui les séparent, à moins, ce qui n'arrive guère, que ces termes n'aient pour lui un intérêt exceptionnel.

Bref, un événement à venir, en général, n'est pas situé nettement à telle ou telle distance déterminée sur la ligne du temps futur ; il est vaguement représenté et senti comme à venir[1].

2° Cette particularité mentale, chez les primitifs, est

1. C'est là une des raisons principales de l' « imprévoyance » si souvent observée et déplorée par les observateurs dans les sociétés inférieures. Sans doute, elle a encore d'autres causes, d'ordre social et économique ; mais elle provient surtout des habitudes mentales des primitifs. Ils ne se représentent le temps à venir que très confusément, comme en témoignent en général leurs langues, assez pauvres de moyens pour exprimer les nuances du futur. De là, une sorte de myopie qui les empêche de bien situer ce qui est un peu loin dans l'avenir, et qui, évidemment, n'est pas favorable à la prévoyance, même s'ils y étaient enclins par ailleurs.

liée, on l'a vu, à la considération habituelle d'une causalité de type mystique. Si la ligne du temps ne se prolonge pas indéfiniment pour eux comme pour nous, dans la direction de l'avenir, si elle s'arrête au contraire presque tout de suite, c'est qu'elle n'est pas sous-tendue par la série causale des antécédents et des conséquents qui s'enchaînent. La mentalité primitive ne se préoccupe pas de remonter ou de descendre la série des conditions qui sont elles-mêmes conditionnées. Elle part comme nous, en général, du donné sensible immédiat, mais elle abandonne aussitôt ce que nous appelons la réalité objective, pour chercher à déceler la cause occulte, mystique, la puissance invisible qui s'est manifestée par un changement dans le donné sensible. Souvent même, cette puissance occulte lui est désignée d'avance par les préliaisons entre ses représentations. Incapacité de concevoir un avenir régulièrement ordonné, indifférence à la recherche des séries de causes secondes : ce ne sont là que deux aspects d'une même disposition mentale.

De là, l'importance capitale et la fonction propre des présages dans la vie des primitifs. Pour des esprits habitués, comme les nôtres, à concevoir un ordre fixe de la nature, à compter sur cet ordre et à compter avec lui, à en faire dépendre leurs espérances et leurs craintes, que peuvent être les présages? De simples signes, qui découvrent, par avance, ce que cet ordre de la nature amènera sûrement, en vertu du déterminisme qui régit les séries de causes et d'effets. A supposer que ces signes ne se produisent pas, ou que, s'ils se produisent, personne ne les voie ou ne les remarque, rien ne serait changé dans les événements : les effets ne se réaliseraient pas moins, pourvu que les causes fussent données. Les présages demeurent donc quelque chose d'extérieur aux séries de phénomènes naturels. Mais comme ces séries

sont souvent fort longues et compliquées, et que notre pouvoir de prévision rationnelle est très faible, nous imaginons volontiers qu'une puissance amie soulève le voile de l'avenir, et nous fait voir tout de suite le terme où aboutira la série. C'est une sorte de gracieuseté qui contente notre impatience de savoir. Rien dans les choses ne s'en trouve modifié.

Mais la mentalité primitive n'est pas ainsi équilibrée par la conception d'un ordre fixe du monde. Le type de causalité qu'elle se représente habituellement est différent. Par suite, les présages seront pour elle d'une autre importance que pour nous. Manifestations des puissances mystiques et occultes, qui seules sont des causes, ils ont une part essentielle dans la production de ce qu'ils annoncent. Ils n'ont pas pour unique fonction de révéler ce qui arrivera : ce qu'ils révèlent ne se produirait pas sans eux. L'avenir que les présages prophétisent étant *senti* comme immédiat, comme déjà réel, ils sont *sentis* comme le déterminant en même temps qu'ils le manifestent. Ici la loi de participation intervient, et l'analyse abstraite de ce processus mental ne pourrait le rendre tout à fait intelligible qu'en le dénaturant. Il vaut mieux laisser parler les faits, en les éclairant à la lumière des remarques qui précèdent.

II

L'habitude d'observer les présages et de se régler sur eux se rencontre dans beaucoup de sociétés inférieures. Mais nulle part elle ne semble s'être développée plus complètement que chez les Dayaks et chez la plupart des autres indigènes de Bornéo. C'est là que nous trouverons les conditions les plus favorables pour l'étudier. Les témoignages dont nous disposons sont nombreux, généralement con-

cordants, et il en est de tout à fait précieux, par exemple ceux de M. Perham et du Dr Nieuwenhuis.

M. Perham a bien fait voir l'autorité reconnue aux présages par les tribus indigènes, et le pouvoir qu'elles leur attribuent. « Ils croient fermement que là est la base de tout succès. Ils ne tarissent pas en histoires où sont racontés les échecs, les maladies, les morts dus à des présages qu'on a eu l'imprudence de négliger. On peut essayer de combattre ce système par des raisonnements, mais ils pensent avoir, dans les coïncidences qu'ils peuvent citer, une preuve formelle de sa vérité ; et à leurs yeux une coïncidence accidentelle est plus convaincante que le raisonnement le plus rigoureux... Tous les cas où l'événement a paru vérifier la prédiction sont soigneusement conservés, tandis que ceux où le présage s'est trouvé faux sont vite oubliés[1]. »

Cette sélection, qui se fait d'ailleurs inconsciemment et de très bonne foi, se trouve favorisée par le fait que « ce système... est très compliqué et très poussé dans le détail, comporte des incertitudes sans fin pour tous ceux qui ne sont pas tout à fait maîtres de cette science, et les jeunes hommes ont continuellement à demander à leurs anciens comment agir lorsque se produisent des rencontres imprévues de présages différents et en apparence contradictoires[2]. »

Il ne saurait être question d'entrer ici dans un exposé, même sommaire, de ce système et de la casuistique qui s'y développe. Peut-être suffira-t-il de dire que les présages, pour toutes les circonstances de la vie, individuelle ou sociale, sont fournis par sept oiseaux, et en outre, par un certain nombre d'animaux, qui sont le cerf, l'élan, la

1. Rev. J. Perham, cité par Ling Roth. *The natives of Sarawak*, I, p. 195.
2. *Ibd.*, I, p. 191.

gazelle, l'armadillo, trois espèces d'insectes, le lézard, la chauve-souris, le python, le cobra, et parfois aussi le rat. « Tous ces animaux peuvent donner des présages en diverses manières, et, par suite, en tant qu'ils ont ce pouvoir on les appelle oiseaux (*burong*) : obtenir d'eux des présages se dit *beburong*. » Les présages sont tirés du vol des oiseaux, du cri des animaux, de la direction d'où ils viennent ou qu'ils prennent, etc... C'est sur ce point que la ressemblance avec les pratiques romaines est le plus frappante.

Nombre de témoignages attestent que, faute de présages favorables, ou en présence de présages funestes, on renoncera à une entreprise, ou même on l'abandonnera si elle est déjà commencée. Par exemple, « les Kenyah de Tanah Putih voulurent utiliser notre séjour pour construire un bateau. Mais, en entrant dans la forêt (pour y abattre un arbre), ils rencontrèrent un *hisit* (oiseau) qui siffla à leur gauche, et ils firent demi-tour. Une demi-heure après, ils y retournèrent et abattirent un arbre, mais au moment où il tomba, ils aperçurent de nouveau un signe défavorable. Ils laissèrent là leur arbre, et renoncèrent au bateau[1]. » De même, au moment de partir en voyage, il faut que les présages soient favorables : autrement, on s'abstient. « Leur attitude me paraissait inexplicable ; mais on m'informa aussitôt qu'il ne pouvait être question de se mettre en route, attendu qu'un de leurs oiseaux-présages, et justement un *hisit*, venait de survoler la maison et même y était entré par le toit. C'était là le signe le plus funeste pour le début d'un voyage ; il fallait par conséquent observer d'abord un *melo njaho* (tabou général) de quatre jours, et ensuite observer de nouveau les oiseaux[2]... »

Plus l'entreprise est difficile ou dangereuse, plus il faut

1. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, II, p. 441.
2. *Ibd.*, I, p. 417.

de présages favorables. « On me dit que beaucoup de villages voulaient prendre part au voyage — en tout à peu près 500 hommes, mais il fallait que chaque village observât les oiseaux pour son compte particulier. Pour une expédition de ce genre, on ne croyait pas pouvoir se contenter de moins de dix présages favorables différents. Comme la plupart des indigènes en trouvaient toujours de mauvais dans la série, ils se trouvaient toujours obligés de rebrousser chemin[1]. »

Si la décision des présages est ainsi souveraine, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont considérés comme des prédictions infaillibles. La raison en est plus profonde : le présage favorable est une aide positive dont on ne peut pas se passer. Il n'est pas uniquement l'annonce, il est avant tout la garantie du succès : garantie indispensable, condition *sine qua non*. Il ne suffira donc pas qu'aucun présage funeste n'ait apparu. Il faut encore que les présages favorables se soient produits. En leur absence, on ne fera rien, même s'il est désastreux de s'abstenir. Ainsi, au moment de commencer les semailles, il est absolument nécessaire d'avoir entendu tel oiseau à droite, d'avoir vu tel autre à gauche, etc. S'il ne s'agissait que d'être renseigné sur le point de savoir si la récolte sera bonne, on pourrait se résigner à travailler, faute de mieux, dans l'incertitude, surtout quand le temps presse, et que la saison des semailles va être bientôt passée. Pourtant on ne commencera pas, aussi longtemps que les présages requis n'auront pas été recueillis. C'est que les manifestations de l'oiseau ont, par elles-mêmes, une vertu mystique qui assure la récolte en même temps qu'elle l'annonce. Si elles n'ont pas eu lieu, la récolte ne peut pas se produire non plus.

1. *Ibd.*, II, p. 425.

Le témoignage de M. Perham est ici formel. « Il faudra quelquefois un mois pour obtenir toutes ces prédictions augurales qui doivent donner aux indigènes confiance dans le résultat de leurs travaux. Mais, quand elles se sont toutes produites, l'augure qui les recueille a maintenant un nombre de rameaux, ou de bâtons, égal à celui des oiseaux qu'il a entendus. Il porte ces rameaux ou bâtons au terrain qui a été choisi pour être cultivé, et il les plante dans la terre ; il récite une courte invocation aux oiseaux et à Pulang-gana, coupe un peu d'herbe ou de jungle avec son *parang*, et s'en retourne. La puissance magique des oiseaux a été ainsi transférée à la terre[1]. » C'est à cause de cette puissance magique des oiseaux, qui est indispensable pour rendre la terre fertile, que l'on est obligé d'attendre leur bon plaisir avant de se mettre à la cultiver.

Le fait suivant n'est pas moins significatif. « Quand on va rendre visite à un malade, on désire voir des oiseaux à droite ; ce présage a plus de pouvoir pour produire la santé. Et c'est une occasion pour moi de mentionner encore une manière de communiquer à l'objet la vertu du présage favorable. Lorsqu'un Dayak qui s'est mis en route pour aller voir un ami malade entend un oiseau favorable, il s'assied, mâche du bétel, de la feuille de sirih, de la chaux, du tabac et du gambir, pour sa propre satisfaction, ensuite, il en mâche un peu plus, et il l'enveloppe dans une feuille, pour l'apporter à son ami malade. Pourvu que celui-ci soit en état de l'avaler, ce sera une aide efficace pour sa guérison : car ce mélange ne contient-il pas la voix de l'oiseau, élixir mystique de vie venu du monde invisible[2] ? » Le Dayak n'apporte donc pas seulement au

1. H. Ling Roth. *Natives of Sarawak*, I, p. 192.
2. *Ibd.*, I, p. 194-195.

malade l'assurance qu'il guérira, fournie par le présage favorable. Il lui procure en même temps un secours puissant, précieusement recueilli, qui provient du pouvoir mystique de l'oiseau. — « Le *burong malam* est un insecte ainsi appelé parce qu'on l'entend en général la nuit ; il est particulièrement recherché sur le sentier de la guerre, car il conduit à la sécurité et à la victoire. De même que le *nendak* parmi les oiseaux, il est considéré comme un génie toujours favorable. Il est également précieux pour la culture. Un homme l'entendit un jour sur un arbre, dans son champ, assez tard dans la matinée, et lui consacra une offrande au pied de cet arbre, qui fut dès lors regardé comme sacré. On ne l'abattit pas avec le reste. Et cet homme fut récompensé par une récolte abondante [1]. »

L'insecte évidemment n'est pas traité ici comme un messager qui apporte une bonne nouvelle, mais comme une puissance, presque une divinité, dont on veut s'assurer la faveur durable. L'arbre est épargné, parce que, en vertu d'une sorte de participation, la bonne influence de l'insecte qui s'y était posé est passée en lui. Il en est imprégné, et à son tour, il en imprègne le champ du Dayak.

« Lorsqu'ils voyagent sur le fleuve, les Kenyah espèrent voir l'*isit* (l'oiseau chasseur d'araignées) voler de gauche à droite quand ils sont assis face à la proue du bateau. Dès que cela arrive, ils poussent des exclamations : « O *Isit* à notre gauche! Donne-nous longue vie, assiste-nous dans notre entreprise, aide-nous à trouver ce que nous cherchons, affaiblis nos ennemis ! » A l'ordinaire, ils arrêtent leurs canots, accostent au rivage, font un petit feu, et ils lui disent : « Dis à *Isit* de nous aider. » Chaque homme de l'expédition allume une cigarette, afin d'avoir son petit feu

1. Rev. J. Perham. *Sea Dayak religion. Journal of the Straits branch of the Asiatic society*. N° 10, p. 232.

à lui, et murmure au moins une partie des formules habituelles[1]. » Cette invocation est aussi une prière, et sans aucun doute c'est à l'oiseau lui-même que le Kenyah les adresse.

On ne sera donc pas surpris de voir M. Perham parler d'un *culte des oiseaux*. « L'objet de ce culte est le même que celui de tous les autres rites : obtenir de bonnes récoltes, d'être exempt d'accidents, de chutes, de maladies, la victoire à la guerre, le profit dans les échanges et dans le commerce, l'habileté dans la parole et l'adresse dans toutes les occupations des indigènes. Je dis « culte des oiseaux » ; car, de l'observation des présages, il s'élève à l'invocation et à l'adoration des oiseaux... (suit un long extrait d'un chant religieux des Dayaks). On voit ici les oiseaux en compagnie des Dayaks, réglant leur vie et assurant le résultat de leur travail : l'invocation et l'offrande ont pour but d'obtenir la faveur des oiseaux. Une autre cérémonie où le culte de ces êtres ailés ressort nettement est la fête décrite sous le nom de *mri burong makai* (donner à manger aux oiseaux), c'est-à-dire leur consacrer une offrande. C'est une fête secondaire en l'honneur du Singalang-Burong, et de ses beaux-fils, les oiseaux-présages[2]. »

Ceux-ci ne sont pas nos oiseaux ordinaires. Même si nous les concevons comme des oiseaux doués de pouvoirs mystiques, l'idée que nous en formons ainsi ne correspond pas, tant s'en faut, à celle des Dayaks. Nous ne pouvons faire en sorte que, dans l'image que nous nous représentons, les caractères objectifs ne soient au premier plan. Nous voyons d'abord la forme si caractéristique du corps de ces animaux, leurs ailes, leur bec, leur démarche et leur

1. Hose and Mac Dougall. *The pagan tribes of Borneo*, II, p. 58-59.
2. H. Ling Roth. *The natives of Sarawak*, I, p. 196-97.

vol, etc. ; nous y joignons par surcroît l'idée de leurs propriétés mystiques. Mais, dans l'esprit du Dayak, ces propriétés, d'une importance à ses yeux incomparable, masquent tout le reste. Dans l'oiseau-présage, il voit avant tout l'être sacré, la puissance mystique de qui son sort dépend. On retrouve là cette forme particulière d'abstraction que j'ai décrite ailleurs[1], et dont nous n'avons guère l'analogue dans notre pensée qui, elle, est d'abord conceptuelle. « Ces oiseaux, dit M. Perham, sont des formes de vie animale habitées par l'esprit de certains êtres d'en haut invisibles, et qui portent leur nom — (trait significatif : le nom n'est pas une simple désignation ; l'identité de nom implique une participation réelle, une identité d'essence), de sorte que, quand un Dayak entend un *beragaï*, par exemple, c'est en réalité la voix de Beragaï, le beau-fils de Singalang Burong ; bien plus, il perçoit là le signe d'assentiment ou le froncement de sourcil du grand esprit lui-même qui lui dit non[2]. »

Pour des esprits comme les nôtres, ou bien les oiseaux sont les porte-parole des êtres invisibles, dont ils font connaître les volontés, et dont ils sont distincts, ou bien ce sont les êtres invisibles eux-mêmes, incarnés et se rendant accessibles aux sens de l'homme. Ces deux conceptions incompatibles entre elles ne peuvent pas être vraies l'une et l'autre : il faut choisir. Mais le Dayak n'éprouve pas de difficulté à les admettre toutes deux à la fois. Dans ses représentations, elles ne s'excluent pas. Il a un sens immédiat de certaines participations qui rejette au second plan les exigences logiques. « Etre » signifie pour lui, en cette circonstance, « participer à la même essence. » Les oiseaux *sont* les êtres invisibles d'en haut, comme les Bororó du Brésil *sont* des araras.

1. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. p. 124-28.
2. H. Ling Roth. *Ibd.*, I, p. 200.

III

Dès lors, il est naturel que, dans les représentations collectives des Dayaks, les oiseaux sacrés n'annoncent pas seulement les événements, mais aussi qu'ils les produisent. En tant que porte-parole des êtres invisibles, ils prédisent ; en tant qu'ils sont ces êtres invisibles eux-mêmes, ils agissent. A eux donc s'adresseront les invocations et les prières, ils seront l'objet d'un culte. Ce fait, décrit, comme on vient de le voir, par M. Perham, a été signalé aussi par MM. Hose et Mac Dougall, chez plusieurs tribus de Bornéo. Mais ils l'interprètent autrement. Ils ne pensent pas, comme M. Perham, que les oiseaux-présages possèdent réellement, aux yeux des indigènes, la puissance mystique d'où dépendent les événements. La fonction propre des oiseaux consisterait uniquement à être les messagers des dieux ; c'est par une sorte d'abus et d'usurpation qu'un rôle plus important leur serait attribué. « L'habitude d'approcher des dieux et de communiquer avec eux par l'intermédiaire des oiseaux-présages paraît rendre compte, dans une large mesure, du fait que les dieux eux-mêmes ne sont conçus que vaguement ; ceux qui leur rendent un culte ne se sentent pas en relations étroites et intimes avec eux. Les oiseaux-présages paraissent constituer non seulement un moyen de communication, mais aussi, pour ainsi dire, un écran qui cache aux gens la vision de leurs dieux. Comme dans beaucoup de cas analogues, les intercesseurs et les messagers au soin de qui les nouvelles sont confiées acquièrent aux yeux du peuple une importance démesurée. Le dieu, derrière l'oiseau-présage, risque d'être perdu de vue ou à peu près, et l'oiseau même tend à devenir un objet de culte, à être regardé comme celui à qui s'adressent les prières, et qui dispense

les bienfaits qu'il ne fait en réalité que prédire ou annoncer[1]. »

MM. Hose et Mac Dougall reviennent à plusieurs reprises sur cette idée. « Il nous semble probable, disent-ils, que dans ce cas les Kenyah ont poussé plus loin la tendance déjà remarquée chez les Kayans à laisser les oiseaux-présages prendre dans leurs cérémonies et dans leurs prières une place si prépondérante, que les dieux dont ils sont les messagers en sont obscurcis. C'est de la sorte que Bali Flaki (une espèce de faucon) a rejeté au dernier plan, et plus ou moins supplanté, un dieu de la guerre dont le nom a même été oublié par nombre de Kenyah, sinon par tous[2]. »

De même, ailleurs, « bien que les Kenyahs s'adressent à Bali Flaki pour les guider et les assister en mainte occurrence, et expriment leur reconnaissance à son égard, nous ne pensons pas qu'ils se le représentent comme d'autres tribus tendent à le faire ; ils considèrent plutôt les faucons comme des messagers et des intermédiaires entre eux et Bali Penyalong, messagers à qui une part du pouvoir, mal définie, est déléguée. Sans doute, une erreur vulgaire fait que chez eux, comme chez beaucoup d'autres croyants, on oublie jusqu'à un certain point l'Etre suprême pour adresser les prières et les actions de grâce presque exclusivement à ses ministres, qui, ayant une forme concrète, sont l'objet de représentations plus aisées. Les Kenyah regardent les présages favorables comme produits pour les encourager à agir, et les défavorables comme un conseil amical de s'abstenir. Un Kenyah très intelligent nous dit que, selon lui, les faucons, à force d'être envoyés par Bali Penyalong pour les avertir, avaient fini par le faire d'eux-

1. Hose and Mac Dougall. *The pagan tribes of Borneo*, II, p. 9-10. Cf. II, p. 75.

2. *Ibd.*, II. p. 15.

mêmes, et que, parfois, ils donnent aux Kenyah le conseil d'agir ou de s'abstenir, de leur propre initiative, et sans avoir été envoyés par lui[1]. »

L'interprétation que MM. Hose et Mac Dougall proposent du fait qu'ils ont eux-mêmes observé est une hypothèse séduisante, et l'analogie qu'ils invoquent peut la faire paraître vraisemblable. Plus d'une fois, en effet, il est arrivé qu'une divinité a payé la peine de son éloignement, et qu'elle s'est trouvée supplantée dans le culte par de simples intermédiaires, placés plus près des hommes, plus familiers, plus accessibles à leur imagination. Mais devons-nous conclure de cette remarque générale à une évolution semblable qui aurait eu lieu chez les indigènes de Bornéo ? Si les oiseaux-présages ont commencé à Bornéo par n'être simplement que des messagers et des intermédiaires, MM. Hose et Dougall expliquent bien comment ils ont pu devenir des puissances que l'on invoque et que l'on adore pour elles-mêmes. Mais la question est précisément de savoir si cette transformation a eu occasion de se produire, et si la fonction des oiseaux-présages a jamais été comprise à Bornéo autrement qu'elle ne l'est aujourd'hui. Aucun témoignage les a-t-il jamais présentés explicitement comme de simples messagers ? MM. Hose et Mac Dougall ne le prétendent pas. Rien dans ce que rapporte M. Perham ne le donne à penser. Ni le Dr Nieuwenhuis, ni les autres observateurs les plus dignes de foi ne disent rien de tel. L'hypothèse paraît donc au moins aventureuse. Elle a été suggérée, à ce qu'il semble, par la tendance bien connue à retrouver dans la mentalité des sociétés inférieures les processus qu'on observe dans la nôtre.

Enfin, — ce qui témoigne encore contre l'hypothèse de MM. Hose et Mac Dougall, — dans l'excellente grammaire

1. *Ibd.*, II, p. 57-58.

de la langue dayak due à Hardeland, nous voyons que les présages sont considérés comme des personnes. « Les Dahiang — présages fournis par les oiseaux, serpents, etc. sont pour les Dayaks des *biti* (personnalités). Ils ont leur demeure dans la mer des nuages [1]... » Ils se confondent donc avec ces « êtres invisibles d'en haut » dont parle M. Perham.

Lorsqu'il s'agit d'une entreprise importante, il est nécessaire, on l'a vu plus haut, d'obtenir des présages en plus grand nombre, plus considérables en eux-mêmes, provenant de puissances mystiques plus élevées. Si ces présages n'apparaissent pas en nombre suffisant, et dans l'ordre voulu, faudra-t-il donc renoncer à ce dessein ? Pour éviter une telle extrémité, les indigènes de Bornéo essaient d'agir sur ces puissances. Les moyens qu'ils mettent alors en œuvre sont, naturellement, eux aussi, de caractère mystique.

Souvent, toute une série de cérémonies, de rites, d'interdictions est indispensable. Par exemple, chez les Kayans, quand il s'agit de choisir le terrain qui sera cultivé cette année-là, « si, pendant trois jours, on n'a pas observé de présages funestes, c'est là un encouragement suffisant pour passer à la phase suivante, qui consiste à abattre les gros arbres, et à engager ceux qui habitent la maison à prendre part à la recherche des présages qui sont encore indispensables... Toutes les familles demeurent enfermées dans la grande vérandah, ou dans leurs petits appartements particuliers, et restent assises tout le long de la journée, fumant et causant. Pas une âme n'a l'autorisation de sortir, ou, tout au plus, d'aller plus loin que le bord de la rivière, excepté deux hommes, désignés sous le nom de *Laki-Niho*,

1. A. Hardeland. *Grammatik der Dayakschen Sprache*, p. 368.

dont le devoir est de rechercher un faucon appelé *Niho*. Aussi longtemps que ces deux hommes sont occupés à cette recherche, personne ne doit les appeler par leur nom véritable : toute violation, de cette règle, même involontaire, est punie d'une amende... Dans certaines communautés, il est d'usage que ces hommes ne reviennent pas à la maison pendant les trois jours que dure la recherche des présages. Ils se bâtissent dans la jungle, près de la clairière, une petite hutte, et ils font savoir qu'elle est *permantong* (tabou), en élevant près d'elle deux perches, dont ils enlèvent l'écorce à intervalles, etc.[1] »

Le choix de deux hommes spécialement affectés à la recherche des oiseaux sacrés, les précautions dont ils sont l'objet, les interdictions qu'ils subissent, rappellent de très près les cérémonies en usage à la Nouvelle-Guinée (Wanigela River)[2] pour assurer le succès de la chasse au dugong. L'analogie des procédés employés permet de conclure à celle des fins poursuivies. Les indigènes de la Nouvelle-Guinée pensent exercer ainsi sur les dugongs une action magique, qui les conduira sûrement dans leurs filets ou près de leurs bateaux, d'où ils les harponnent. Les Kayans croient de même exercer sur les faucons une action mystique, qui les amènera à paraître, et à fournir les présages favorables, c'est-à-dire l'assistance sans laquelle il serait vain d'essayer de cultiver la terre.

Un de ces présages s'est-il produit ? aussitôt l'indigène remercie l'oiseau, qui est donc, à ses yeux, non pas seulement le héraut, mais l'auteur du bienfait annoncé. C'est un devoir de reconnaissance que les indigènes ne négligent jamais. « A peine un de ces présages favorables est-il

1. W. H. Furness. *The home life of the Borneo head hunters*. p. 161-64.

2. R. E. Guise. *On the tribes inhabiting the mouth of the Wanigela River, New-Guinea*. J. A. I. XXVIII, p. 218.

aperçu que les chasseurs allument un feu ; ce feu porte aux oiseaux et aux autres animaux leurs remercîments pour la faveur reçue[1]. » — « En tournant un coude du fleuve, nous nous arrêtâmes tout à coup. Les cinq canots de notre avant-garde avaient abordé au rivage. Sur une étroite bande de sable, une foule de guerriers très agités s'occupaient à allumer un feu et à élever des perches, dont ils enlevaient l'écorce de façon à former des copeaux tout le long de ces perches : un oiseau de bonne augure avait été vu à droite !... Le feu, courrier sûr pour porter aux oiseaux-présages omniscients les messages des hommes, annonça aux oiseaux qu'on leur était très reconnaissant de leur faveur[2]. » — « Ce matin-là nous vîmes sur une branche qui surplombait la rivière un bel oiseau, appelé *burong papu* par les indigènes... C'est un des oiseaux dont l'apparition est regardée comme un présage favorable par les Dayaks, surtout quand ils partent pour une expédition de chasse aux têtes. Mais il est toujours heureux de le rencontrer, et mes Dayaks me prièrent de leur permettre de s'arrêter quelque temps en signe de respect ; à quoi je consentis volontiers. Ils cessèrent de ramer et demeurèrent quelques minutes parfaitement immobiles, les rames en l'air ; ils reprirent ensuite joyeusement leur besogne[3]. » Le Dr Neuwenhuis a eu l'occasion d'observer le même fait. « Ils entendirent tout près de nous l'appel de l'*isit*, à droite. L'oiseau leur prédisait donc un heureux voyage. Il fallut que, pour se conformer à la coutume, Kwing Iran débarquât et fumât une cigarette[4]. » (Le feu porte à l'oiseau les actions de grâces de l'indigène.)

1. W. H. Furness. *Ibd.*, p. 4.
2. *Ibd.*, p. 78.
3. O. Beccari. *Wanderings in the forests of Borneo*, p. 328-29.
4. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, I, p. 351.

IV

Les faits qui viennent d'être rapportés et analysés mettent bien en lumière la nature des présages. Ces signes donnés par des oiseaux ou d'autres animaux ne sont pas uniquement des indications, des avertissements, l'annonce de ce qui arrivera. Ils sont en même temps des causes. La mentalité primitive voit dans ces oiseaux et dans ces animaux des puissances mystiques de qui dépendent les événements qu'ils prédisent. Le pouvoir de les produire leur appartient-il entièrement et en propre ? En sont-ils seulement les véhicules ? Faut-il les considérer comme des agents de transmission qui possèdent eux-mêmes une part de puissance, en même temps qu'ils exercent celle qu'ils représentent ? Ce sont des questions que la mentalité primitive ne se pose pas sous cette forme nette et précise, et auxquelles, si elle se les posait, ses réponses ne seraient pas uniformes. Il n'y a aucune raison de penser que les représentations de ce genre soient nécessairement identiques partout. Selon le degré de développement d'une société, selon les notions religieuses qu'elle aura reçues de groupes voisins, de sociétés conquises ou conquérantes, la représentation de divinités individualisées y sera plus ou moins prédominante, et les oiseaux ou animaux qui fournissent les présages apparaîtront plus ou moins nettement comme les ministres ou les messagers de ces dieux. A Bornéo même, MM. Hose et Mac Dougall, le Dr Nieuwenhuis ont signalé des différences à cet égard entre les diverses tribus.

Sans contester ces variations qui sont des conséquences nécessaires de la diversité des structures sociales, plus, dans une société inférieure donnée on retrouve la nature

propre de la mentalité primitive, plus les présages y présentent nettement les caractères que nous avons constatés plus haut. L'oiseau ou l'animal qui les procure n'est pas invoqué seulement en tant que porteur d'une bonne nouvelle ; on le prie, on l'adore, on le remercie comme le dispensateur de grâces dont on ne peut se passer et qu'il faut obtenir de lui. Pour cette mentalité, le présage n'est donc pas un simple signe, il est en même temps une cause. Ou, pour mieux dire, en cette circonstance elle ne distingue pas entre signe et cause. Elle n'a peut-être pas la notion d'un signe qui soit purement signe, du moins dès que les réalités du monde invisible sont le moins du monde intéressées dans sa représentation. Sans doute, certains primitifs sauront très bien tirer parti de signes naturels. Bien souvent, s'il s'agit par exemple de reconnaître, sur le sol, les traces, même à peine perceptibles, d'un animal ou d'un individu déterminé, s'il s'agit de pronostiquer un changement de temps, etc., ils ont émerveillé les Européens par leur sagacité. Mais il s'agit là de liaisons que l'expérience, l'éducation, l'utilité quotidienne leur ont rendues familières. Ils y appliquent une mémoire souvent « phénoménale », et une attention d'autant plus puissante qu'elle n'a pas beaucoup d'autres objets. Dès qu'il s'agit de signes qui manifestent la présence de forces mystiques, l'orientation de leur esprit devient toute différente. Les signes prennent une importance mystique. Il n'est plus possible de distinguer « signe » et « cause ». Les présages en sont un excellent exemple. Les faits insolites qui ont été étudiés plus haut en sont d'autres.

Quel est celui des deux éléments qui prédomine aux yeux de la mentalité primitive ? Le présage prédit et produit l'événement l'oiseau en est le héraut et l'auteur. Mais le prédit-il parce qu'il le produit ? Ou bien, comme on le croit en général, semble-t-il le produire parce qu'il le prédit ?

L'illusion, en ce cas, serait le résultat d'une loi psychologique bien connue : quand le maître est trop loin, et inaccessible à l'imagination, les ministres, qui s'interposent et que l'on voit, reçoivent les hommages qui lui étaient d'abord destinés. Si nous nous réglons sur notre expérience, cette dernière supposition semblera la plus naturelle. Mais elle ne paraît pas s'accorder avec l'expérience de la mentalité primitive. Pour celle-ci, en fait, prédire ne se sépare pas de produire. Nous en avons de nombreux témoignages, outre ce que nous avons vu des présages proprement dits. Ainsi, chez les Indiens de la Nouvelle-France, « sur ce que nous leur prédisons les éclipses de la lune et du soleil, dont ils ont beaucoup de peur, ils se sont imaginé que nous en étions les maîtres ; que nous savions toutes choses à advenir et que c'est nous qui en disposons. Et, en cette considération, ils s'adressent à nous pour savoir si leurs blés réussiront, où sont leurs ennemis, et en quelle quantité ils viennent [1]. » — « Au Kamtchatka, les indigènes remercient les hoche-queue pour le printemps et l'été, parce qu'ils croient que ce sont ces oiseaux qui l'apportent avec eux [2]. » Ces hoche-queue sont aussi des oiseaux-présages, et on leur attribue le pouvoir de produire le printemps qu'ils annoncent. Tous les faits de ce genre, qui sont extrêmement nombreux, sont d'une interprétation aisée dès qu'on les rapporte au type de causalité qui est familier à la mentalité primitive. Faute d'une représentation de la liaison en séries des antécédents et des conséquents, le passage est immédiat de la puissance mystique invisible à ses effets visibles.

Les Indiens n'ont aucune idée des conditions astronomiques d'où dépend une éclipse de lune ou de soleil. Mais

1. *Relations des jésuites*, XVII (1639-40), p. 118. (Le Jeune).

2. G. W. Steller. *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 280.

ils savent que les blancs sont des sorciers puissants, dont on ne peut mesurer le pouvoir : pourquoi leurs sortilèges n'agiraient-ils pas sur la lune et sur le soleil? En fait, les pères prédisent exactement le jour et l'heure des éclipses. Comment pourraient-ils les prédire, s'ils ne les produisaient pas? Pour comprendre une prédiction qui soit simplement la connaissance d'un fait à venir, il faut avoir conçu l'enchaînement des causes secondes qui aboutiront à l'apparition de ce fait, dans un temps et en un lieu déterminé. Mais si cette notion fait entièrement défaut, il est bien difficile de se représenter que celui qui peut prédire ne soit pas celui qui produit, excepté le cas où la puissance mystique aurait fait confidence de ses intentions. Un processus mental analogue fit accuser de sorcellerie et menacer de mort, en Afrique du Sud, une femme qui soignait très habilement et guérissait une certaine maladie. On en avait conclu que c'était elle qui la donnait. Comment aurait-elle su si bien la faire partir, si ce n'avait été elle qui la faisait venir? Dès qu'il s'agit d'action mystique, le savoir ne se sépare pas du pouvoir, et c'est le pouvoir qui est la condition du savoir.

L'hypothèse de MM. Hose et Mac Dougall rapportée plus haut n'était donc pas seulement gratuite : elle présentait les choses au rebours de leurs rapports réels. Ce n'est pas parce que les oiseaux sacrés annoncent les événements que les indigènes finissent par croire qu'ils les produisent; au contraire, comme M. Perham l'a bien vu, les indigènes croient que les oiseaux *font* le succès ou l'insuccès des entreprises, et c'est pourquoi les présages sont des signes infaillibles de ce qui arrivera. De la sorte, les présages sont à la fois des prédictions, des promesses, et des garanties. On peut s'y fier, parce que les oiseaux ou les animaux à qui ils sont dus ont manifesté par eux, en même temps que leur savoir prophétique, leur bonne

volonté et leur faveur. Dans les actions de grâces qu'on leur adresse, la reconnaissance des indigènes ne va pas seulement aux porteurs d'une bonne nouvelle, mais d'abord et surtout aux protecteurs qui assurent le succès.

Ainsi, pour la mentalité primitive, le présage est d'abord cause, mais en même temps signe, parce qu'il est cause. Au fur et à mesure que les caractères propres de cette mentalité s'affaiblissent, le type mystique de la causalité cesse d'y prédominer presque entièrement, le temps et l'espace y sont moins sentis qualitativement et davantage représentés, et, enfin, l'attention se porte de plus en plus sur les séries objectives de causes et d'effets. Par une conséquence inévitable, le présage, dans les représentations collectives, tend à se conformer à ces changements. Il devient de plus en plus signe, et de moins en moins cause. A la fin, on ne comprend même plus comment il pourrait être cause.

Entre les deux positions extrêmes, il y en a beaucoup d'intermédiaires. Le présage perdra peu à peu de sa puissance, au fur et à mesure que l'esprit s'attachera davantage à la considération des causes secondes. Il se restreindra de plus en plus à la fonction d'un signe par où se révèle, non plus l'action d'une puissance mystique, mais l'événement où doit aboutir une série donnée de ces causes et de leurs effets. Toutefois, une habitude mentale ne disparaît guère tout d'un coup devant une autre qui tend à se substituer à elle. Au contraire, toutes deux coexistent assez longtemps, sans que leur incompatibilité soit sentie. Il se peut même que l'ancienne habitude ne soit jamais tout à fait effacée par la nouvelle. Un de nos paysans, par exemple, sait bien en gros, quoique superficiellement, de quel ensemble de conditions météorologiques, physiques, chimiques, etc., dépend l'abondance plus ou moins grande de sa récolte. Il n'en continue pas moins à croire qu'elle sera due aussi,

et surtout, à la bonne volonté et à la faveur de puissances mystiques. Sans doute, il ne se représente plus leur action comme immédiate, ni comme indépendante du temps et de l'espace, ni surtout comme unique. Mais il leur attribue encore le pouvoir de faire aboutir où elles veulent les enchaînements des causes secondes.

C'est ainsi que les présages continuent à garder une valeur, bien qu'on ne leur reconnaisse plus de causalité propre. Ils demeurent les signes de ce qui arrivera. S'ils ne le produisent plus, ils l'annoncent encore, et s'ils l'annoncent, s'ils sont des messagers véridiques, ils participent encore du respect inspiré par les puissances dont ils font connaître les intentions et les arrêts. A ce stade, la recherche et l'interprétation des présages conservent un caractère religieux. Dans une période ultérieure, ce respect deviendra superstition. Notre voisin qui est fort ennuyé d'avoir vu une araignée ce matin, parce que c'est « signe de chagrin », ne croit pas que l'araignée soit cause du malheur qu'elle annonce. Il lui en veut pourtant de l'annoncer. Dans ce ressentiment entre un résidu vivace de l'ancienne représentation du présage, alors qu'il était à la fois un signe et une cause, et « signe » parce que « cause ». Ces sortes de signes se sont peu à peu vidés de leur causalité. Mais tant qu'ils subsistent vraiment comme signes, quelque reste de leur ancienne puissance mystique leur demeure attaché[1].

1. Le missionnaire Jetté fait à ce propos une réflexion significative. « Les présages observés par nos Ten'a impliquent une idée obscure de causalité, car ils les considèrent non pas purement comme prédisant ce qui va arriver, mais aussi comme contribuant en quelque manière à le produire. » Et il ajoute : « Il en est de même, comme on peut l'observer, des présages dont les blancs superstitieux tiennent compte. Dans leur cas, comme dans celui de nos sauvages, il est pris pour accordé qu'en écartant le présage on écarte le malheur. Un capitaine qui a soin de ne pas appareiller un vendredi, un invité qui refuse d'être le treizième à table, soutiennent implicitement qu'en supprimant la circonstance de mauvais augure ils éviteront le malheur à venir, et ils établissent évidemment

entre l'un et l'autre une relation de cause à effet, qu'il est absurde de supposer. » R. F. Jul. Jetté. *On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos.* VI, p. 241.

Absurde, en effet, du point de vue de notre mentalité, qui implique la considération du déterminisme des phénomènes naturels. Mais non pas absurde du point de vue de la mentalité prélogique, qui est mystique, et qui ne prête attention qu'à la causalité immédiate des puissances occultes.

CHAPITRE V

LES PRÉSAGES (*suite*).

I

Quand le primitif aperçoit un présage favorable, il est pénétré de reconnaissance. Il se sent encouragé à agir, fortifié, sûr du succès. Il fournit tout l'effort qu'il peut, et souvent, en effet, il réussit.

Mais s'il aperçoit un présage funeste, que fera-t-il ? — Toutes les fois que ce sera possible, il s'abstiendra. Il ne se mettra pas en campagne, ou s'il est déjà en route, il rentrera chez lui. Il abandonnera l'entreprise commencée. Nous avons vu l'indigène de Bornéo renoncer à un voyage parce que les présages sont défavorables, laisser là l'arbre qu'il a abattu à grand'peine pour y creuser un canot, etc.

Toutefois, l'abstention n'est pas toujours possible[1]. Si le mauvais présage se présente alors que les voyageurs sont déjà très loin de chez eux, et près de l'endroit où ils se rendent ? Si l'on a déjà pris contact avec l'ennemi ? Si les

1. Il semble que la recherche des présages favorables soit toujours obligatoire pour les entreprises dont on prend l'initiative. Mais s'il faut agir tout de suite, sous la pression des circonstances extérieures, on est bien forcé d'y renoncer. La remarque en a été faite par le Dr Nieuwenhuis. « Les Kenyah recherchent les bons présages, aussi consciencieusement que les Bahau, avant d'entreprendre quoi que ce soit. Mais aussitôt que cette recherche entre en conflit avec les nécessités du moment, on ose négliger les présages. Si un danger menace, si, par exemple, l'ennemi est caché dans les environs, les Kenyah ne font plus attention aux présages. » Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo*, II, p. 487.

champs sont défrichés et les semailles faites ? A quoi se résoudre alors ? Toute une casuistique a dû se développer pour fournir le moyen de tourner la difficulté, et d'interpréter dans un bon sens les mauvais présages, ou au moins de les neutraliser. Il a dû se former surtout une méthode, ou plutôt une multiplicité de méthodes pour les combattre en tant qu'ils produisent le malheur qu'ils annoncent.

On peut d'abord considérer que la décision n'est pas sans appel, et poursuivre la recherche du présage favorable sans se laisser décourager par le fait qu'il en est apparu de mauvais. C'est le procédé le plus simple et l'un des plus fréquemment usités. Lorsqu'enfin le bon présage espéré se produit, il annule les précédents. Aussitôt on agit, de crainte qu'un nouveau présage, malheureux cette fois, ne vienne encore imposer l'abstention. Ou bien on contrôle le présage funeste par la divination. « Le pire de tous les présages consiste à trouver un animal mort, d'une espèce quelconque, mais surtout d'une des espèces qui procurent les présages, sur le terrain cultivé. Ce présage introduit un poison mortel dans la récolte entière, et une personne ou une autre de la famille du propriétaire du champ mourra dans l'année. Quand ce présage affreux apparaît, on le contrôle en tuant un porc, et en examinant l'aspect de son foie aussitôt après la mort. Si le présage est confirmé, il faut vendre tout le riz qui a poussé sur ce champ, et cette famille devra, s'il est nécessaire, en acheter d'autre pour sa consommation. Ce riz peut être mangé par d'autres personnes, car le présage n'affecte que ceux contre qui il est immédiatement dirigé[1]. »

Ce dernier trait tient à ce que le rapport de causalité impliqué dans l'appréhension du présage est qualitativement *senti* dans la liaison de ses termes, sans être en même

1. Rev. J. Perham. *Sea Dyak religion. Journal of the Straits branch of the Asiatic society,* n° 10, p. 231-32.

temps représenté dans sa généralité. C'est une des formes si variées par où se trahit le caractère peu conceptuel des représentations collectives des primitifs. Aussi le retrouve-t-on dans beaucoup de sociétés inférieures. Ainsi, sur le Haut Congo, « un hippopotame abordant à un village pourrait être un présage de guerre pour une famille, et ne rien signifier pour une autre ; une inondation pourrait être un signe de famine et de malheur pour une famille donnée, et ne pas en affecter une autre ; un gros arbre descendant le fleuve en flottant pourrait être pour un village un présage de maladies et de morts nombreuses, tandis qu'un autre n'y ferait aucunement attention[1]. »

« Il y a un autre moyen, ajoute M. Perham, d'échapper aux effets des présages moins funestes que le précédent (les expressions employées par M. Perham impliquent formellement, comme on voit, que les présages sont des causes et qu'il s'agit de leurs effets). Il y a des hommes qui, en vertu d'une influence magique particulière, ou par la faveur des esprits-oiseaux, possèdent, à ce que l'on croit, dans leur cœur ou dans leur corps, un pouvoir occulte qui peut triompher des mauvais présages (*penabar burong*). En mangeant si peu que ce soit des produits du champ, ces hommes ont le pouvoir de détourner le mauvais présage. On porte à l'un d'entre eux quelque chose qui a poussé sur ce champ, et qui se mange, un grain de blé indien, par exemple, une graine de moutarde, quelques pousses de concombre. Il le mange cru, pour une petite somme qu'on lui paye, et ce faisant, il s'incorpore le présage funeste, qui devient inoffensif à l'intérieur de son corps ; il délivre ainsi les autres du *pemali* ou tabou qui pesait sur eux. » Cette opération jette une vive lumière sur la nature du présage. S'il était simplement l'annonce

1. Rev. J. H. Weeks. *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, J. A. I., XL. (1910), p. 376.

du malheur, envoyé par une puissance supérieure, ne s'adresserait-on pas d'abord, pour le détourner, à cette puissance qu'on essayerait de fléchir, ou à ses représentants si l'on en connaissait ? Le Dayak n'y songe pas. Il oppose à une puissance mystique une autre puissance mystique supérieure. Le présage n'est pas détourné : il est combattu et détruit.

Mais le procédé le plus couramment employé, quand les circonstances le permettent, consiste à empêcher le présage funeste de se produire. Par exemple, pour ne pas entendre le cri d'un oiseau de mauvais augure, on fera un tel vacarme que le cri de l'oiseau, qu'il se produise ou non, ne sera perçu par personne.

« Pendant que l'on plante les poteaux et que l'on établit la charpente d'une maison, les indigènes frappent sur leurs gongs et font un bruit assourdissant, afin qu'on n'entende aucun oiseau[1] », — après, cela va sans dire, qu'on a obtenu les présages favorables sans lequels on ne se risquerait pas à commencer de construire une maison. « Aussitôt que nous fûmes tous assis, les gongs redoublèrent et triplèrent leur vacarme, afin d'étouffer tous les bruits de mauvais augure, pendant que les rites s'accomplissaient[2]. » Déjà Sir Spenser Saint-John avait observé cette pratique. « Entendre le cri d'un cerf est toujours un mauvais présage, et pour empêcher ce cri de parvenir aux oreilles pendant une procession de mariage, on frappe sur des gongs et des tambours. Si ce mauvais présage se fait entendre pendant que les indigènes se rendent à leurs champs, ils rentreront chez eux et s'abstiendront de tout travail pendant un jour[3]. »

M. Perham voit dans les pratiques de ce genre une contradiction. Si les Dayaks, dit-il, croient que le mauvais

1. Rev. J. Perham, cité par Ling Roth. *The natives of Sarawak*, I, p. 195.
2. Furness. *The home life of the Borneo head hunters*, p. 33.
3. Cité par A-C.. Haddon, *Head hunters, black, white, and brown*, p. 386.

présage exerce une action funeste sur la cérémonie qui a lieu, en quoi est-elle écartée parce qu'ils empêchent le mauvais présage d'être perçu ? Le bruit de leurs gongs et de leurs tambours ne peut faire que le cerf n'ait pas crié, que l'*isit* n'ait pas chanté du mauvais côté, etc. Refuser de percevoir un fait ne l'empêche pas d'être réel. Bien que non perçu, il n'en existe pas moins et il n'en produit pas moins son effet accoutumé. — Mais, d'abord, la contradiction n'effraie guère, en général, la mentalité primitive. Nous savons que, surtout sous l'empire d'un sentiment un peu fort, elle s'en accommode fort bien, et, dans la circonstance qui nous occupe, il y a un intérêt capital pour les Dayaks à éviter le mauvais présage. Ils désirent passionnément qu'il n'apparaisse pas.

En second lieu, ce n'est pas comme héraut que le présage funeste est redoutable, mais comme cause, comme force, ou tout au moins comme véhicule d'une force. D'ailleurs, en vertu de la loi de participation, les primitifs ne distinguent pas nettement entre une force et son véhicule. Si donc ils parviennent à empêcher celui-ci de porter la force maligne jusqu'à sa destination, s'ils l'arrêtent en route, du même coup ils la paralysent et ils en préviennent l'effet. Elle est neutralisée, comme elle l'était tout à l'heure quand un homme doué d'un pouvoir magique spécial mangeait un grain du riz poussé sur le champ que menaçait un mauvais présage. Ce procédé n'est donc pas une inconséquence et un enfantillage ; c'est une parade effective qui écarte le coup. Les Romains ne manquaient pas de l'employer aussi, au grand scandale des historiens de la divination [1].

Pour détourner les mauvais présages, tous les artifices sont bons. Par exemple, « si le faucon se montre du côté

1. Bouché-Leclercq. *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, p. 137.

funeste pendant que les hommes sont en train de ramer, alors qu'ils sont déjà à quelques jours de distance de chez eux, et près d'un autre village, aussitôt ils font demi-tour, abordent au rivage et allument un feu (de remercîments). En changeant la direction du bateau, ils mettent le faucon à droite. Leur esprit ainsi satisfait, ils reprennent leur voyage comme auparavant [1]. » Conduite enfantine et absurde, si le faucon ne fait qu'apporter une mauvaise nouvelle, s'il annonce simplement ce qui doit arriver. Le « truc » imaginé par les Dayaks n'y changera rien. Mais si le faucon est le véhicule d'une force mystique, bonne ou mauvaise selon la région de l'espace d'où elle provient, il n'est pas du tout absurde de changer cette direction si on le peut, et de la rendre favorable au lieu de funeste. C'est, sur le plan des forces mystiques, une opération analogue à celle du mécanicien qui renverse la vapeur pour aller dans le sens contraire à celui où il marchait auparavant. Les remerciements adressés au faucon attestent le sérieux et la sincérité des Dayaks, qui interrompent leur navigation pour allumer le feu d'actions de grâces, et qui n'oseraient plaisanter avec l'oiseau sacré.

S'il faut à tout prix éviter que le mauvais présage n'apparaisse, on tâchera de trouver un procédé infaillible. Ainsi, « apercevoir des présages funestes le premier jour où commencent les travaux des champs est particulièrement malheureux : car, si l'on en rencontre un en partant le matin de ce jour-là, on ne pourra pas cultiver de riz pendant toute une année; des patates seulement, du maïs, etc., pourront être plantés. Pour éviter cela, la première fois que l'on se rend au champ, on choisit la nuit pour le faire [2]. »

1. A. C. Haddon. *Ibd.*, p. 387.
2. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo,* I, p. 161. Cf. I, p. 387.

Est-ce encore là une malice innocente qui doit faire sourire? — Sûrement non, dans l'esprit des indigènes. C'est au contraire un artifice très sérieux, capable de paralyser à coup sûr les mauvaises influences par qui la culture du riz pourrait leur être interdite pour toute l'année. C'est mettre, pour ainsi dire, un ennemi redoutable hors d'état de nuire.

Bien mieux, quand l'événement fâcheux est arrivé, et qu'il dure, on supplie les oiseaux-présages de le faire cesser. On essaie, de diverses manières, d'agir sur eux pour qu'ils se montrent plus favorables. Au besoin, on les menace. « Au bout de cinq jours, pendant lesquels de gros orages ne firent, jour et nuit, que grossir le courant du fleuve débordé, on harangua les oiseaux-présages qui sont les guides et les protecteurs de ces indigènes; tour à tour on les cajola et on les menaça. Une fois même on essaya, sans succès, de les tromper. Toute la troupe débarqua, et, armés de leurs lances et de leurs parangs, ils firent un grand tour dans la jungle, pour faire croire aux oiseaux que les canots n'étaient pas sur le chemin du retour, mais qu'il s'agissait d'une expédition de chasse ordinaire.

« Un jour Tama Bulan, qui était dans notre canot, montra le poing à un oiseau perché sur une branche voisine, et lui reprocha de ne pas faire cesser la pluie. Quand il vit que nous l'observions avec intérêt, il eut un sourire embarrassé, me poussa du coude, et dit avec un rire étouffé : le seigneur blanc ne croit pas aux oiseaux, n'est-ce pas? Il prend Tama Bulan pour un fou[1]. »

Il paraît difficile, après ce récit, de soutenir que la fonction des oiseaux consiste simplement à annoncer ce qui arrivera. Les indigènes agissent comme s'ils étaient

1. W. H. Furness. *The home life of the Borneo head hunters*, p. 28.

persuadés qu'il dépend des oiseaux que l'inondation cesse.

Si telle est la nature originelle du présage, s'il est, dans les représentations collectives des primitifs, une cause agissante aussi bien qu'une révélation de l'avenir, on ne sera pas surpris de rencontrer, dans presque toutes les sociétés inférieures le désir de supprimer, quand on le peut, l'animal qui apporte le mauvais présage. Chez les Kayans de Bornéo, « tous les serpents de l'espèce *aman* sont de mauvais augure ; si un Kayan voit, par exemple, un *batang lima* (*simotes octolineatus*), il s'efforcera de le tuer. Y réussit-il ? rien n'est plus à craindre. Mais s'il le manque, alors, gare ! »[1].

De même, en Nouvelle-Zélande, « si un voyageur voit un lézard sur le sentier devant lui, il sait que cet animal n'y est pas venu de lui-même, mais qu'il a été envoyé par un ennemi, pour être un présage funeste (*aitua*) et pour causer sa mort. Il tue donc aussitôt le reptile, et cherche une femme pour passer sur lui dans le chemin : de la sorte, le mauvais présage est écarté. »[2] Les expressions employées dans ce récit sont caractéristiques. Le mauvais présage est envoyé, non pas pour annoncer seulement la mort de l'indigène qui l'aperçoit, mais pour la « causer ». En tuant le lézard, on pare le coup. Au Kamtchatka, Steller présente les choses d'une façon différente. « Les indigènes regardent les lézards comme des espions et des émissaires, qui leur sont envoyés par le maître du royaume souterrain pour rechercher les hommes et leur annoncer leur mort. Aussi font-ils attention aux lézards. Quand ils en aperçoivent un, ils sautent sur lui avec leur couteau et le coupent en morceaux, pour l'empêcher de faire son rapport sur eux. Leur échappe-t-il, les voilà tout désolés,

1. A. C. Haddon. *Head hunters, black, white, and brown*, p. 391.

2. W. H. Goldie. *Maori medical lore. Transactions of the New-Zealand Institute*, XXXVII (1904), p. 18.

ils attendent la mort à tout instant, et comme elle arrive, en effet, quelquefois par suite du coup frappé sur leur imagination, ou par une simple coïncidence, cette croyance s'en trouve confirmée[1]. » Il semblerait qu'ici le lézard fût un simple messager. Mais alors, pourquoi l'indigène se croirait-il sauvé pour avoir tué l'animal ? En quoi la destruction de celui qui vient lui annoncer sa mort l'empêcherait-elle de mourir ? Il faut donc que son acte s'explique comme celui du Dayak qui bat du tambour pour s'empêcher d'entendre l'oiseau de mauvais augure. Pas plus que l'oiseau, le lézard n'est un simple porteur de nouvelles. Il est le véhicule de la force qui s'exerce, et en détruisant ce véhicule, on arrête la force. Si le lézard est tué, il ne peut rien rapporter touchant sa victime éventuelle : elle est soustraite dès lors à la force mystique dont le lézard était l'instrument.

Sur le Haut Congo, « le cri lugubre de la chouette, quand il est entendu à minuit dans un village, est un message qui signifie que la mort est à l'affût entre les cabanes pour choisir une victime. Tous ceux qui l'entendent se rendent en toute hâte au bois voisin ; à coups de bâtons et de pierres, ils chassent le messager de mauvais augure[2]. »

L'interprétation de ce fait, qui se rencontre aussi ailleurs, ressort de ce qui précède. La chouette n'est pas seulement un messager. Elle cause la mort que son cri annonce. En la chassant, on éloigne donc la mort. Mais, inversement, en l'attirant, on ferait venir le malheur. Celui qui commettrait un crime de cette nature, s'il était découvert, serait sévèrement puni. « Il y a en Afrique australe, dit le Dr Wangemann, un oiseau, appelé oiseau à miel, qui, lorsqu'il trouve du miel et ne peut pas s'y

1. G. W. Steller. *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 198-99.
2. Glave. *Six years of adventure in Congo land*, p. 91.

attaquer tout seul, se met à crier et à appeler jusqu'à ce qu'on fasse attention à lui... Si cet oiseau entre dans une case, les Cafres considèrent cela comme un grand malheur pour le maître de cette maison. Un jour, un oiseau à miel entra justement en volant dans la maison de Umhala, et se posa sur ses lances. Ce fut le signal d'une alarme terrible. « C'est Gaséla qui a fait cela avec ses maléfices, » s'écria Umhala, et il appela aussitôt tous ses hommes pour commencer la guerre. Gaséla effrayé se réfugie auprès des missionnaires qui réussissent à arranger l'affaire[1]. » Umhala se croyait, selon toute apparence, « condamné » (*doomed*), par Gaséla. Celui-ci pouvait le faire périr de mille manières : le « livrer » à un éléphant, à un lion, à un crocodile, lui infliger une maladie mortelle, etc. Il a choisi un autre instrument; il a envoyé à Umhala un oiseau de mauvais présage, qui est entré en volant dans sa maison et s'est posé sur ses lances. Umhala s'est senti perdu. Ainsi le mauvais présage, c'est-à-dire l'oiseau à miel, possède, en ce cas, la même puissance mystique qu'auraient eue le crocodile ou le lion à qui la victime aurait été « livrée ».

II

Dans presque toutes les sociétés inférieures, on a signalé une sorte particulière de présages qui alarment très vivement les primitifs, et qui les déterminent à s'opposer, par les moyens les plus énergiques, au malheur dont ils se sentent menacés à leur apparition. Ce sont certains faits qui sortent de la règle habituelle ou certains êtres plus ou moins tératologiques, tels que les *monstra* et les *portenta* des Romains. En général, on a,

1. Dr Wangemann. *Die Berliner Mission im Zululande*, p. 86.

pour les désigner, un mot spécial. Par exemple, en Afrique orientale allemande, « *wuhenu* signifie proprement quelque chose de bizarre, d'étrange, d'insolite : on l'appelle un présage quand les esprits qui veulent produire un certain effet ou faire mourir un homme, envoient leurs messagers l'annoncer[1]. » Que faire, quand un présage de ce genre apparaît? La méthode universellement employée est de le supprimer aussitôt si l'on peut. Pour se garantir contre ce que le monstre annonce, on le fait disparaître. Procédé d'une absurdité enfantine, si le monstre ne faisait qu'annoncer le malheur.

« Chez les Waschambaa, si un enfant se présente par les pieds en naissant, on le tue[2]. » — « Remarque-t-on qu'une chèvre mange ses excréments, ce fait extraordinaire est causé par un *utschai* (maléfice) et il faut sacrifier la bête.

« De même, quand une chèvre qui met bas pour la première fois, donne des jumeaux. Il y a de la sorcellerie là-dessous ; la mère et les petits doivent être tués. » — « Si un chien mange ses excréments, on le tue parce qu'il est en proie à un maléfice[3]. »

M. Hobley a décrit, en grand détail, comment procèdent les Kikuyu de l'Afrique orientale dans nombre de circonstances analogues. J'en citerai seulement quelques exemples. « Si une vache est en train de paître et qu'elle enroule sa queue autour d'un arbre, elle est *thahu :* il faut la tuer sur le champ. Elle est sacrifiée par son maître; les anciens reçoivent l'échine, et les jeunes guerriers le cou.

« Il y a un oiseau blanc appelé *nyangi;* si l'on en

1. J. Raum. *Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Archiv für Religionswissenschaft,* XIV (1911), p. 173.

2. A. Karasek-Eichhorn. *Beiträge zur Kentniss des Waschambaa. Bässler-Archiv,* I (1911), p. 188.

3. *Ibd.,* III, p. 103-106.

voit un se poser sur une vache, et qu'on ne la tue point, son maître sera *thahu* et mourra. Il faut tuer la vache sur le champ et en partager la viande hors du village... Il faut aussi purifier le troupeau... Si la corne d'une vache se détache dans la main d'une personne, l'animal est *thahu* et on le sacrifie... Si un taureau ou un bœuf quitte le troupeau pendant qu'il paît, rentre seul et reste en dehors du village, fouillant avec ses cornes dans le tas d'ordures, on reconnaît par là qu'il est *thahu* et son maître le tue aussitôt... Si une chèvre met bas, que la tête du chevreau se présente d'abord et que le corps ne vienne pas tout de suite, on dit qu'elle est *thahu*, et son maître la tue... Si une femme primipare accouche de jumeaux, ceux-ci sont *thahu*, et une vieille femme du village, le plus souvent la sage-femme, leur enfonce de l'herbe dans la bouche jusqu'à ce qu'ils soient étouffés, et les jette dans la brousse... Si une vache ou une chèvre donne des jumeaux, la première fois qu'elle met bas, on la tue également, etc.[1]. »

L'animal qui est *thahu* de par les circonstances insolites de sa naissance, ou qui se révèle *thahu* par un acte extraordinaire, insolite, et par conséquent suspect, l'enfant qui se présente en naissant dans une position inaccoutumée, les naissances gémellaires enfin, ne sont pas seulement des mauvais présages qui annoncent un malheur à venir. Dans l'esprit de ces Bantous de l'Afrique orientale, les êtres *thahu* sont un danger pour leur maître, pour leur famille, pour le village tout entier. Par leur état ou par leurs actes, ils trahissent la présence en eux d'un principe malfaisant, d'une force mystique, dont l'action sera mortelle, si l'on n'y met ordre en les supprimant pour la faire disparaître. « Si la présentation est anormale pendant

1. C. W. Hobley. *Kikuyu customs and beliefs*, J. A. I, XL, p. 434-35.

l'accouchement, ou s'il naît des jumeaux, c'est un grand malheur. Ce malheur arrive-t-il pourtant, une véritable terreur règne; tout le monde s'enfuit, car on craint que, à la seule vue de l'accouchée, le corps ne se mette à enfler, et qu'on ne doive alors mourir[1]. »

Mêmes pratiques en Afrique orientale anglaise, provenant des mêmes croyances. « L'enfant qui naît les pieds en avant est étouffé. La raison que les indigènes en donnent est que, si on laissait vivre l'enfant, leurs récoltes périraient toutes par la sécheresse, leur bétail mourrait, et beaucoup d'autres malheurs fondraient sur eux[2]. »

Chez les Wawanga, « si une volaille pond la nuit, on la tue et on la mange : autrement, on croit qu'un des enfants de la cabane tomberait malade[3]. »

Dans une île du Victoria Nyanza, « les jumeaux aussitôt après leur naissance sont mis dans un vase d'argile et exposés dans une vallée... Les enfants qui percent leurs incisives d'en haut les premières doivent être tués aussitôt que ce fait est venu à la connaissance de tous, car on croit qu'autrement ils seraient une cause de malheurs pour le village... D'ailleurs, on n'expose ni ne tue les vieillards, les infirmes, les fous, ni même les criminels[4]. »

Chez les Hottentots, en Afrique australe, « si des poules se mettent à chanter comme des coqs, on les attrape, et on les tue, ou bien on les poursuit à mort. Si on ne le fait pas, leur maître mourra sûrement[5] ». — « Si une chèvre, dit

1. Fülleborn. *Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet. Deutsch Ost Afrika*, IX, p. 353-4.

2. Cap. Barrett. *Notes on the customs and beliefs of the Wa-Giriama*, etc. British East Africa J. A. I., XLI, p. 22, 32.

3. K. H. Dundas. *The Wavanga and other tribes of the Elgon district*. British East Africa. J. A. I., XLIII, p. 47.

4. Franz Paulssen. *Rechtsanschauungen der Eingeborenen auf Ukarra*. *Bässler-Archiv.*, IV, (1913), I, p. 41.

5. Th. Hahn. *Tsuni Goam*, p. 90.

le missionnaire Mackenzie, grimpe sur le toit d'une maison, aussitôt on la tue d'un coup de lance. Elle a « failli »; elle a fait ce qu'il n'appartient pas à une chèvre de faire. Si on ne la mettait pas à mort elle ensorcellerait son maître. De même, si une vache bat de la queue pendant la nuit. C'est une affaire tout à fait grave. C'est un crime qui a un nom spécial. On dit que cette vache a commis un acte *kiba;* cela implique que ce n'est plus une vache comme les autres. Elle est ensorcelée, et elle n'attend qu'une occasion pour attirer la maladie ou la mort sur son maître ou sur les siens. Un homme riche n'hésitera pas à tuer cette bête immédiatement à coups de lance. Un plus pauvre la conduira le lendemain matin chez le missionnaire ou chez le marchand, et il offrira de la vendre [1]. » On voit qu'ici il ne s'agit plus du tout de prédiction, ni de malheur simplement annoncé. L'animal sacrifié a commis un acte insolite, on pourrait presque dire coupable, et en le commettant, il a révélé l'existence en lui du principe malfaisant que, faute de mieux, on appelle sorcellerie (*witchcraft*, *Zauber*). Pour échapper à l'influence funeste de ce principe, il faut tuer l'animal. Sinon, on demeure exposé aux pires dangers.

M. Junod a expliqué, avec sa pénétration et sa clarté habituelles, la conduite que les Ba-Ronga et leurs voisins tiennent en pareille circonstance. « La venue de deux ou de trois bébés à la fois est envisagée par les Ba-ronga comme un grand malheur, comme une souillure, à propos de laquelle ils accomplissent des rites très particuliers... Il est vrai que les coutumes relatives aux jumeaux varient d'un clan à l'autre. Si, dans certaines tribus, on les met à mort, dans d'autres, leur venue est considérée comme

1. J. Mackenzie. *Ten years north of the Orange river*, p. 392. (1871).

un bonheur... Mais toujours il y a une relation entre la naissance de jumeaux et la pluie[1]. »

Dans un ouvrage plus récent, M. Junod écrit : « Les enfants anormaux, tels que les jumeaux, les enfants qui sont morts avant d'avoir subi le rite *boha puri*, dans quelques clans, en outre, les enfants qui percent leurs dents d'en haut les premières, ont un caractère malfaisant. Ils sont un malheur pour tout le pays, parce qu'ils sont en rapport avec la puissance mystérieuse du Ciel, et qu'ils empêchent ainsi la pluie de tomber. Le grand remède à ce mal, le seul moyen de contrebalancer leur influence, est d'enterrer ces enfants dans un terrain humide. Si on ne l'a pas fait, il faut que le chef donne l'ordre d'exhumer ces petits cadavres et de les enterrer près de la rivière...[2] »

Le signe peut-être le plus fatal est celui qui se manifeste au moment de la dentition. Livingstone n'avait pas manqué d'en faire la remarque. « Si un enfant perce les incisives d'en haut avant celles du bas, on le tue parce qu'il porte malheur. C'est là une superstition très répandue. Pendant que j'étais chez les Makololo, en 1859, une des femmes de Sekeletu défendit que l'enfant d'une de ses servantes fût tué pour cette raison. Mais peu de personnes ont le courage de s'opposer au sentiment public comme elle le fit. Dans le pays de Casembe, si l'on voit un enfant se tourner d'un côté sur l'autre en dormant, il est tué. On dit de tous les enfants qui présentent ce qu'on appelle ces tares, « ce sont des enfants « arabes », parce que les Arabes n'ont pas ce genre de superstition, et s'il y a un Arabe dans le voisinage, on lui fait cadeau de l'enfant. Autrement, il attirerait le malheur (*milando*) sur la famille[3] ». — « A Likwangwa,

1. H. A. Junod. *Les Ba-ronga*, p. 412-420.
2. H. A. Junod. *The life of a South African tribe*. II, p. 296-97.
3. D. Livingstone. *Last journals*, I, p. 276-77.

tombeau royal entouré d'un petit village,... je trouvai un enfant dont les incisives supérieures avaient poussé avant les inférieures. Son père, désireux de le soustraire au sort terrible qui attend de tels enfants, l'avait caché pendant huit ans. Mais un ennemi dénonça la chose à Kalonga, prétendant que cet enfant était la cause des maladies et des morts survenues dans le village... Quand je vis le père, je lui dis de nous amener son enfant le plus tôt possible. Hélas! quelques jours plus tard, le pauvre père désolé venait nous annoncer que l'on avait jeté son garçon au lac, après l'avoir étranglé[1]. » Un autre missionnaire nous dit : « Un *kinkula* inspire presque autant de frayeur aux nègres qu'un *kiva* (esprit d'un mort). On appelle *kinkula* un enfant qui perce les dents du haut les premières. C'est un enfant de malheur. Sa destinée inéluctable, s'il devenait grand, serait de conduire toute sa famille à sa perte. C'est pourquoi on s'en défait sans pitié et tout de suite. D'ordinaire, ce sont les vieilles femmes qui s'en chargent... et cela se pratique sûrement encore aujourd'hui en secret.

« ... Dans d'autres tribus, par exemple à l'est du lac Nyassa, on redoute et on tue les jumeaux comme les *kinkula*[2]. »

Le major Delhaise a observé, à plusieurs reprises, les mêmes faits chez les populations voisines qui habitent le Congo belge, et la description qu'il en donne s'accorde avec les précédentes.

« On appelle *Kiliba* (Kiliba-Kitabwa), *Kinkula* (Kilemba) les enfants dont les dents supérieures poussent les premières. Ce sont des enfants de malheur; souvent on les tue, soit en les jetant à l'eau, soit en les exposant la

1. A et E. Jalla. *Pionniers parmi les Marotse*, p. 245-6.

2. P. Aloïs Hamberger. *Nachtrag zu den religiösen Ueberlieferungen und Gebraüchen der Landschaft Mkulwe. Anthropos*, V (1910), p. 803.

nuit aux fauves. C'est la mère elle-même qui, honteuse d'une telle progéniture, s'acquitte de cette besogne. Parfois, elle en charge une mégère quelconque. Parfois, l'amour maternel l'emporte et l'enfant est gardé. Il est vendu par la suite comme esclave. C'est lui qui est cause de tous les malheurs qui arrivent dans le village : il a le mauvais œil... Le père d'un *Kiliba* est à chaque instant bafoué. On lui reproche d'avoir engendré un *Kiliba*[1]. » Tout près de là, chez les Wahorohoro, « si ce sont les dents supérieures qui apparaissent les premières, le soir, la mère porte son enfant au bord de la rivière, où elle l'abandonne. La nuit, il est emporté par les fauves qui viennent boire. Si la mère cachait son enfant, il serait chassé, non seulement du village, mais de tout le pays, et ne pourrait vivre que là où l'histoire de sa naissance (*sic*) ne serait pas connue. Comme chez les Wabemba, ce réprouvé s'appelle *Kiliba*. La superstition attribue au *Kiliba* tous les malheurs qui arrivent dans le village. Les indigènes disent que chaque fois qu'un *Kiliba* perd une dent, un de ses proches parents meurt. Le père d'un *Kiliba* est en butte aux reproches amers des membres de sa famille, qui l'insultent parce qu'il a amené un *Kiliba* dans la parenté[2]. » — Enfin, chez les Warega, l'enfant n'est plus sacrifié, mais il est traité en paria. « Lorsque les dents supérieures apparaissent les premières, la mère consternée avertit son mari. Celui-ci appelle tout le monde pour faire constater le fait. C'est un malheur pour le village; l'enfant est appelé *dino*. On construit immédiatement une maison isolée pour le réprouvé; il ne peut plus habiter avec les autres. Il en sera ainsi toute sa vie. Sa nourriture est préparée à part, personne ne peut manger avec lui.

1. Delhaise. *Notes ethnographiques sur quelques peuplades du Tanganika.* (Wabemba), p. 8-9.

2. *Ibd.*, p. 34.

Devenu grand, il se mêle à la société, mais est toujours bafoué et insulté. Le plus souvent, cette situation influe sur le caractère; il devient sombre et misanthrope. La femme qui consent à vivre avec lui subit le même sort. Le *dino* ne peut toucher aux graines préparées pour être plantées, sinon, la récolte serait perdue. De même il ne peut manger des bananes d'une plantation en plein rapport, sinon, tous les fruits pourriraient. Bref, il a le mauvais œil[1]. »

III

Le rapprochement de l'enfant anormal avec le mauvais œil est instructif. L'enfant qui a percé ses dents du haut les premières a révélé par là qu'il est, comme le *jettatore*, porteur d'un principe nocif dont les effets se font sentir sur ceux qui l'entourent. Pour se protéger contre lui, on le supprime, ou, dans certaines tribus, on se contente de l'éloigner ou de l'isoler. Le traitement qu'on fait subir à ces enfants anormaux, ou jugés tels, semble aux Européens une cruauté affreuse, dénaturée. Mais les indigènes ne comprennent rien à ce sentiment d'horreur. A leurs yeux, il s'agit d'une mesure de sécurité publique : si le principe malfaisant n'est pas mis hors d'état de nuire, la misère, la maladie et la mort vont se déchaîner. On ne saurait donc hésiter. Mais plutôt que de tuer le malheureux enfant, on le donnera aux Arabes. Il suffit que le groupe social n'ait plus aucun contact avec lui.

Il arrive que rien ne trahisse d'abord la présence de ce principe malfaisant chez un homme. Sa naissance, sa dentition, etc., ont été normales, et c'est avec le temps seulement que sa véritable nature se révèle. « Chez les Kitui,

1. *Ibd.*, p. 154.

écrit M. Hobley, on trouve des personnes qui sont congénitalement impures et porte-malheur. Par exemple, si l'une de ces personnes compte des gens ou des animaux, elle attirera par ce fait même la mauvaise fortune sur ces gens et sur ce bétail : la maladie et la mort apparaîtront. Les Kitui disent qu'ils n'ont pas de raisons de soupçonner une personne d'avance. Mais, s'il se produit une maladie dont on ne vient pas à bout, il leur arrivera de sauter tout à coup sur un individu qui sera le bouc émissaire. On fait venir l'accusé et on lui commande de cracher sur l'homme ou sur la bête malade : on croit que sa salive exorcisera le sortilège[1]. »

Il est assez difficile, d'après cette description, de savoir s'il s'agit d'une anomalie, d'un *jettatore* ou d'un sorcier. D'un côté, le principe malfaisant est considéré comme congénital : ce caractère se rencontre aussi chez les autres « porte-malheur », et chez les enfants anormaux, « impurs » suivant l'expression frappante de M. Hobley. Mais d'autre part, dans le dernier cas cité, l'anomalie n'est pas visible, rien ne la trahit. Elle reste larvée, pour ainsi dire, jusqu'à ce que le malheur qui frappe autour de cet individu fasse soupçonner qu'il en porte en lui la cause : c'est précisément à cela que l'on reconnait les *jettatori*.

Enfin, quand on exige de ces personnes qu'elles crachent sur le malade, dans l'espoir qu'il guérira ensuite, on suit la méthode généralement employée dans les sociétés inférieures pour sauver la victime d'un maléfice, s'il en est encore temps. Lorsqu'un sorcier a été découvert et qu'il a été contraint d'avouer, on l'amène chez celui qu'il a ensorcelé, et on le force à défaire ce qu'il a fait. La transition est donc insensible entre l'enfant anormal et le sorcier, de même qu'entre l'animal *thahu* et le sorcier.

1. C. W. Hobley. *Ethnology of the A.-Kamba*, p. 165.

Par là, une vive lumière se trouve jetée à la fois sur ce que sont les *monstra* et sur ce qu'est la sorcellerie. Pour comprendre l'identité foncière que les représentations collectives des primitifs admettent d'emblée entre l'anomalie et la sorcellerie, nous devons modifier profondément l'idée que nous avons d'abord de l'une et de l'autre. Ce point peut être considéré comme acquis, et nous sera très utile pour l'intelligence de l'ordalie[1].

Des faits semblables ont été observés aussi en Afrique occidentale, chez les nègres qui ne sont pas des Bantous. Ainsi, sur le Haut Niger, « un coq qui chante à une heure inaccoutumée de la nuit, introduit la mort dans la famille, à moins qu'on ne le tue immédiatement[2]. » — « S'il arrive, dit le major Leonard, que, pendant l'accouchement, l'enfant se présente par les pieds — fait qui est désigné sous le nom de *mkporo-oko* (pieds mauvais ou funestes), on le regarde comme semblable aux jumeaux, et la malheureuse mère est traitée de la même façon que dans ce dernier cas[3]. »

Au Togo, « si un enfant perce les incisives d'en haut avant celles d'en bas, c'est un *busu*, c'est-à-dire que devenu grand, il verra et fera toutes sortes de choses inquiétantes (*hexen*, dit le P. Wolf, ce qui signifie ensorceler). C'est pourquoi l'on vendait les enfants de cette sorte, ou même on les noyait. On traitait de même les enfants qui avaient déjà des dents en venant au monde[4]. » Ici, l'assimilation de ces enfants aux sorciers est formelle. Leur anomalie révèle leur malfaisance future, qui, dès ce moment,

1. Voyez *infra*, chap. VIII, p. 281.
2. A. F. Mockler-Ferryman. *Up the Niger*, p. 141 (note 4).
3. Major A. G. Leonard. *The lower Niger and its tribes*. p. 461.
4. P. Franz Wolf. *Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo*. *Anthropos*, VII (1912), p. 86.

réside en eux. — Au Dahomey, des purifications étaient jugées suffisantes. « Des cérémonies analogues (à celles qu'on célèbre pour les jumeaux) ont lieu pour les *Agosou* c'est-à-dire pour les enfants qui, à leur naissance, se sont présentés les pieds les premiers, et aussi pour les *Ouënsou*, enfants dont la tête a paru la première, la face regardant le ciel[1]. » Chez les Achantis, l'enfant suspect était celui qui présentait un vice de conformation à la main. « ... si l'enfant est né heureusement, — c'est-à-dire sans une excroissance au petit doigt, qui serait considérée comme un sixième doigt et qui le condamnerait à mort[2]. » A Madagascar, « en ce moment même, au mois de janvier 1907, des gens se murmurent à l'oreille que, dans les environs de la forêt d'Ankéramadinika, est né un monstre moitié bœuf moitié enfant, qu'il faut par suite s'attendre à toutes sortes de calamités, et que ce n'est guère plus la peine de travailler et de faire effort.

« L'année dernière encore, chez les Bara du Sud, on a enterré vifs des enfants nés le jeudi[3]. »

Tous ces faits éclairent la coutume répandue dans le monde entier, et non seulement en Afrique, de se défaire des enfants qui présentent certaines anomalies. Elle subsiste même dans des sociétés hautement développées. On dit en général qu'elles veulent éliminer tout de suite les individus qui ne promettent pas d'être sains et vigoureux comme les autres, et qui ne pourraient pas avoir à leur tour des enfants capables de défendre la cité. Cette explication a pu être donnée à Lacédémone et acceptée par les Spartiates de l'époque historique. Mais, à coup sûr, ce ne sont pas des motifs de ce genre qui avaient donné naissance à la coutume. Partout où nous voyons sacrifier ainsi

1. A. Le Hérissé. *L'ancien royaume du Dahomey*, p. 235.
2. Ramseyer und Kühne. *Vier Jahre in Asanti*, p. 157.
3. *Missions évangéliques*, LXXXII, 1, p. 298 (Mondain).

des enfants en bas âge, ou à leur naissance, ce n'est pas à cause d'une tare physique qui ne leur permettrait pas de devenir de vigoureux adultes : c'est, le plus souvent, en raison d'une tare mystique qui en fait un danger pour le groupe social. L'enfant que l'on étouffe ou que l'on expose aux bêtes fauves parce qu'il s'est présenté les pieds les premiers, ou parce qu'il a percé ses incisives du haut avant celles du bas, pouvait être parfaitement constitué d'ailleurs, sain et fort. Il avait beau promettre de devenir un membre vigoureux et robuste du groupe social, cela ne le sauvait pas d'une mort immédiate, tandis que d'autres enfants, plus chétifs, mais exempts d'anomalies suspectes, étaient épargnés et continuaient à vivre tant bien que mal. Si, parmi les adultes d'une société inférieure, on voit peu ou point d'individus qui présentent des tares physiques (ce qui n'est pas toujours le cas), il n'en faut pas conclure qu'on s'en est débarrassé dès leur naissance. La mortalité infantile est grande dans ces sociétés. Elle doit enlever d'abord les enfants les moins bien constitués et les moins capables de résister à la mauvaise hygiène et aux maladies. Mais ces sociétés n'éliminent de propos délibéré, pour des anomalies, que les enfants estimés dangereux en vertu de raisons mystiques. Et peut-être, si nous savions exactement quels enfants étaient condamnés à leur naissance par les Lacédémoniens, verrions-nous que la sélection se faisait encore dans la cité grecque d'après le même principe.

Les anomalies présentées par les hommes ou les animaux, par les *monstra* et les *portenta*, doivent donc être rapprochées, d'une part, des faits insolites et extraordinaires, et d'autre part, des présages. Comme ceux-ci, ils n'annoncent pas seulement l'avenir, l'événement futur; ils le déterminent ou, plus exactement, ils le font. Il y a une liaison immédiate entre l'apparition de l'enfant anormal, et les

malheurs dont il sera la cause plus tard, s'il vit. Peu importe que ces malheurs ne doivent arriver que dans un temps plus ou moins éloigné : nous savons que pour la mentalité prélogique, le malheur futur est senti, à la fois comme futur et comme déjà présent dans la préliaison qui l'attache à l'apparition de l'enfant anormal. Et comme l'oiseau-présage produit, par une action mystique, les bienfaits que l'on attend de son chant ou de son vol favorables, de même le coq qui chante à une heure indue ou l'enfant qui naît avec des dents est un « porte-malheur » au sens plein du terme. Son anomalie a révélé le principe malfaisant qu'il recèle en lui. Sa « transgression » a trahi la présence de ce principe, qui est une menace perpétuelle pour les siens et pour tout le groupe social.

CHAPITRE VI

LES PRATIQUES DIVINATOIRES

Parmi les données immédiates de leur expérience, les primitifs s'attachent surtout à celles qui proviennent du monde invisible, et qui leur révèlent les dispositions des puissances mystiques dont il est peuplé. La prospérité du groupe social, la santé et la vie de chacun de ses membres dépendent à tout instant des bonnes et des mauvaises influences qui s'exercent sur eux. Tant qu'ils ne sont pas certains qu'une de ces forces mystiques ne s'y oppose pas efficacement, ils ne peuvent espérer mener à bien aucune entreprise. De là, un besoin impérieux de savoir qu'elles sont de leur côté, et qu'ils réussiront.

Comment s'en assurer ? Sans doute, les manifestations des puissances invisibles sont fréquentes, et le primitif est enclin à en voir partout. Nombre de faits habituels, et à peu près tous les faits insolites ont pour lui la valeur de révélations, et il en a l'interprétation toute prête. Cependant, les songes, les présages et les autres indications de même nature peuvent faire défaut au moment où ils seraient le plus nécessaires : par exemple, quand il faut prendre une décision importante ou faire un choix difficile. Comment sortir d'embarras ? — Calculer méthodiquement les chances, et essayer, par la réflexion, de prévoir ce qui arrivera, selon qu'on se sera résolu à tel ou tel parti ? La mentalité primitive ne procède guère par des

opérations de ce genre. Elle n'y songe même pas. Si l'idée lui en venait, elle n'en prendrait pas la peine, qu'elle jugerait inutile. A ses yeux, l'événement dépend des puissances mystiques. C'est donc d'après leurs dispositions qu'elle se décidera. Sont-elles favorables ? On agira. Sont-elles contraires ? On devra s'abstenir, et s'il est possible, attendre, en essayant de les fléchir ou de les gagner. Avant tout, il faut donc savoir à quoi s'en tenir. Si des révélations ne se sont pas produites spontanément, il faut en solliciter.

Sous l'aiguillon d'un intérêt si pressant, la mentalité primitive s'est montrée ingénieuse et féconde. On peut désigner sous le nom de divination, en prenant le mot au sens le plus large, l'ensemble des procédés directs ou indirects qu'elle met en œuvre pour découvrir ce qui lui importe si fort. J'étudierai d'abord la forme de divination qui consiste en interrogations, en questions posées directement aux puissances du monde invisible.

I

Par le rêve, l'homme vivant communique avec les morts, et, d'une façon générale, avec les puissances mystiques, de la façon la plus simple et la plus aisée. Pendant le sommeil, son état se rapproche beaucoup de celui des morts. La barrière qui le sépare d'eux à l'état de veille est momentanément abaissée. Il les voit, il les entend, il cause avec eux, il leur adresse ses demandes et il reçoit les leurs. Mais le rêve ne se produit pas à point nommé, ni chaque fois qu'on en a besoin. Le primitif s'efforcera donc de provoquer des rêves, et il y réussira.

Ce procédé de divination est d'autant plus employé dans une société qu'elle attache plus d'importance aux rêves.

Chez les Indiens de la Nouvelle-France, qui, selon l'expression d'un père jésuite, « faisaient du songe leur divinité », il était d'un usage constant. Le jeûne était le moyen de supplication ordinaire pour obtenir le rêve désiré. « Ils jeûnent en leur honneur (de leurs dieux), pour savoir l'événement de quelque affaire. J'en ai vu avec compassion, dit le père, qui, ayant quelque dessein de guerre ou de chasse, passent des huit jours de suite, ne prenant presque rien, avec telle opiniâtreté qu'ils ne désistent point qu'ils n'aient vu en songe ce qu'ils demandent, ou une troupe d'orignaux, ou une bande d'Iroquois mis en fuite, ou chose semblable. Ce qui n'est pas bien difficile à un cerveau vide, et tout épuisé par le jeûne, et qui ne pense le jour à rien autre chose[1]. »

Est-ce seulement pour savoir s'ils réussiront que les Indiens poursuivent ainsi leur jeûne, jusqu'à ce que le songe qu'ils jugent nécessaire se soit produit ? On a vu plus haut le respect religieux avec lequel ils exécutent tout ce qui leur est ordonné par le songe. Nous savons d'autre part qu'aux yeux de la mentalité primitive, les présages n'annoncent pas seulement, mais qu'ils causent aussi les événements. Le songe est un présage. Celui que le Huron met une telle opiniâtreté à provoquer, avant de partir en chasse ou en guerre, est donc tout autre chose qu'une simple révélation de ce qui arrivera. Il promet, il garantit le succès et la victoire. Si le Huron ne parvient pas à apercevoir en rêve une troupe d'orignaux ou de cerfs, c'est que, malgré son jeûne, l'essence mystique de ces animaux lui reste hostile. Dès lors, à quoi bon chasser ? Il n'en rencontrera pas. Ils demeureront invisibles, ou, s'ils se laissent voir, ils ne se laisseront pas atteindre. S'ils apparaissent au contraire à l'Indien pendant son sommeil, ce rêve garantit

1. *Relations des jésuites,* L (1666-7), p. 290.

que l'essence mystique des animaux s'est laissé fléchir, et que la chasse sera heureuse. Fort de ce consentement, il se met en quête.

La divination ainsi pratiquée par ces Indiens, sous forme de rêve provoqué, enveloppe donc à la fois une tentative pour savoir, et un effort pour s'assurer le succès convoité. On peut y voir aussi une prière, puisque ces mêmes Indiens pensent que les missionnaires, quand ils prient, poursuivent précisément la même fin qu'eux-mêmes quand ils provoquent des songes. Le récit suivant est caractéristique à cet égard. « Comme notre petite troupe attendait que j'eusse achevé mon office, le sauvage qui me servait de guide, étant impatient de ce que je demeurais si longtemps à genoux dans un endroit séparé du bruit de la cabane, s'approcha de moi, et croyant que j'avais eu quelque révélation, ou reçu le don de prophétie, me pria fort sérieusement de lui prédire ce qui nous devait arriver dans la journée. « Tu parles à Dieu, me dit-il, tu « enseignes le chemin du soleil, tu es patriarche, tu as de « l'esprit, et il faut croire que celui qui a tout fait a exaucé « ta prière : dis-moi donc si nous tuerons aujourd'hui beau- « coup d'orignaux et de castors pour te régaler, après tant de « fatigues et de misères, que tu as souffertes jusqu'à pré- « sent. »

« Je fus assez surpris de ce discours... (le père répond par un petit sermon sur la Providence.)

« Préoccupé uniquement de la pensée qu'il avait, que Dieu parlait familièrement aux patriarches, ce sauvage me témoigna son chagrin, particulièrement après que je lui eus dit que je ne connaissais aucun endroit où nous pourrions trouver des castors, des ours, ou des orignaux, et qu'enfin il fallait s'en remettre entièrement aux soins de la divine Providence. « Je suis donc, dit-il, quelque chose « de plus que les patriarches, puisque Dieu m'a parlé

« durant mon sommeil, et qu'il m'a révélé qu'infailliblement avant qu'il soit midi, nous tuerons des orignaux « et des castors en abondance pour nous régaler...[1]. »

Ainsi s'explique que l'on fasse jeûner même les enfants, dans l'espoir d'obtenir le rêve désiré. « Pour s'épargner la peine de faire chaudière, ou pour épargner leurs vivres, ou pour accoutumer leurs enfants à ne manger que le soir, ils les font jeûner comme des chiens, leur disant qu'il rêveront le manitou-esturgeon, ours, cerf ou autre de cette nature, qui leur fera darder des esturgeons ou tuer des ours ; et s'ils ne sont pas en âge d'aller à la chasse ni d'aller darder, elles (les femmes) ne laissent pas de les faire jeûner, leur faisant accroire que les chasseurs et dardeurs réussiront si eux rêvent. Ces petits enfants ont une passion extrême de tuer quelque bête ou darder quelque poisson ; d'où vient que si un rêveur réussit une fois, ils mettent toute leur confiance au rêve[2]. » Le père jésuite nous dit ici formellement que ce qu'il s'agit de voir dans le songe provoqué, c'est le « manitou-esturgeon, ours, etc. »; c'est-à-dire ce que j'ai appelé l'essence mystique de l'espèce, dont l'acquiescement est indispensable au succès de la chasse. Il ne s'agit donc pas seulement de divination, au sens où nous l'entendons, mais en même temps d'une supplication, et d'une prière, surtout si l'on fait entrer dans l'idée de la prière, comme élément intégrant, une action exercée sur la puissance à qui elle s'adresse[3].

Avant de jouer, on a recours au même procédé de

1. P. Le Clerc, récollet. *Nouvelle relation de la Gaspésie*, éd. Ganong (1910), p. 375.

2. *Relations des jésuites*, LVII (1672-3), p. 272-74.

3. Cf. une remarque profonde de Codrington : « Il est certainement très difficile, sinon impossible, de trouver dans une langue mélanésienne un mot qui traduise immédiatement « prière », tant la notion d'action efficace est liée étroitement à la forme employée. » *The Melanesians*, p. 145-6.

divination. « Il s'en trouve qui jeûnent plusieurs jours auparavant que de jouer : la veille, ils s'assemblent tous dans une cabane et font festin pour connaître quelle sera l'issue du jeu... On choisissait pour manier le plat quelqu'un qui avait songé qu'il gagnerait[1]... » Ainsi on jeûne pour obtenir de rêver que l'on gagnera, comme l'on fait pour obtenir de voir en rêve le gibier ou les ennemis : avoir un rêve de ce genre équivaut à posséder un charme qui assure le gain. Pareillement, « une troupe de jeunes gens qui ont noirci leur visage (c'est une peinture de guerre) entre en notre cabane sur le soir, et ils disent qu'ils viennent dormir dans la chapelle, afin que Dieu leur apparaisse, et leur parle pendant leur sommeil, et leur promette de leur livrer leurs ennemis[2]. » Ces jeunes gens veulent obtenir du Dieu des pères une faveur semblable à celle que l'on demandait tout à l'heure au manitou-esturgeon, ours, cerf, etc. Le père ne dit pas si cette nuit de sommeil dans la chapelle avait été précédée de cérémonies propres à amener les rêves désirés. Mais on est en droit de le supposer, d'après l'usage généralement suivi en pareil cas.

Pour provoquer le rêve, les Indiens, le plus souvent, recourent au jeûne. « Ils (les Hurons) estiment que le jeûne leur rend la vue perçante à merveille, et leur donne des yeux capables de voir les choses absentes et les plus éloignées[3]. » Il y a des rêves qui ne signifient rien, et sur la foi desquels on ne se risquera pas. Le rêve qui se produit à la suite du jeûne a une valeur mystique. Il est nécessairement véridique, il est, à proprement parler, une vision. En cet état, l'Indien « voit » les êtres et les objets du monde invisible. Il entend ces êtres et il s'en-

1. *Relations des jésuites*, X (1636), p. 188. (Le Jeune).
2. *Ibd.*, LVIII (1672-3). p. 50.
3. *Ibd.*, LIV (1669-70), p. 140-2.

tretient avec eux. Le jeûne l'a rendu capable de recevoir ces visions. Il a une vertu purificatrice : il fait passer, selon l'expression de MM. Hubert et Mauss, de la région du profane à celle du sacré. Il exerce même une action sur les êtres du monde invisible.

S'agit-il, par exemple, d'obtenir dans un rêve provoqué ce que l'Indien de la Nouvelle-France désire le plus au monde, la révélation de ce qui sera son génie tutélaire, son totem individuel ? Voici comment, disent les pères, ils « créent la divinité ».

« Quand un enfant est parvenu à l'âge de dix ou douze ans, son père lui fait leçon et lui donne les instructions nécessaires pour trouver qui sera désormais son Dieu. Premièrement, il le fait jeûner pendant plusieurs jours, afin qu'ayant le cerveau creux, il puisse plus aisément rêver pendant son sommeil. Car c'est alors que ce Dieu fantastique doit se découvrir à lui, de sorte que toute leur industrie et tout leur travail est de voir en dormant quelque chose extraordinaire qui leur tienne ensuite lieu de divinité [1]. » Le songe a pour fonction essentielle de faire voir qu'une certaine puissance mystique a consenti à devenir le totem individuel du jeune Indien, comme il devait révéler que le manitou-orignal voulait bien que les orignaux se laissent atteindre à la chasse. Ce n'est donc pas une pratique exclusivement divinatoire : elle ne doit pas être séparée des rites et des cérémonies qui la précèdent, et qui sont destinées à en assurer la véracité et la vertu.

Aujourd'hui encore, chez les Indiens de l'Amérique du Nord qui ont conservé leurs traditions assez pures, on retrouve des faits analogues à ceux que les pères jésuites du XVIIe siècle ont rapportés. En voici un recueilli chez les Hidatsa. « Mon père avait à peu près trente ans, lors-

1. *Ibd.*, X (1636), p. 206 (P. le Jeune).

qu'un jour tous les hommes des cinq villages partirent chasser le bison. Pendant cette chasse, les jeunes hommes tuèrent l'ours dont vous voyez ici les griffes. Mon père se dit alors qu'il allait peut-être trouver « son Dieu ». Il demanda donc aux autres de détacher la peau de l'ours, sans endommager les pattes ni le crâne. Puis il retira ses vêtements. Ensuite, il perça le mufle de l'ours avec son couteau et passa une corde dans le trou. Enfin, il pria un homme de percer la chair de son dos en deux endroits ; il y fit passer un bâton, et attacha une corde à ce bâton de façon que mon père pût traîner la tête et la peau de l'ours... Jusqu'au soir, dans un endroit isolé, mon père traîna la peau de l'ours. Le soir, il revint au camp. Quelque chose résistait, comme si la peau de l'ours avait été prise dans un obstacle. En même temps, mon père entendit un bruit comme celui que fait un ours vivant : *sh, sh, sh, sh*. Il regarda derrière lui, et la peau de l'ours avait les pattes allongées, comme si l'ours vivait. Il arriva alors au camp, et les autres hommes détachèrent de lui la peau de l'ours... La même nuit, il rêva que l'ours lui enseignait à soigner les malades. Il n'avait pour cela qu'à chanter un chant sacré que l'ours lui apprit, à prendre un morceau de peau de bison et à le tenir dans la direction du malade ; alors celui-ci guérirait[1]. » Les tortures que l'Indien Hidatsa s'inflige volontairement en traînant la peau de l'ours tiennent la place du jeûne ; elles en ont l'efficacité magique. — Chez les Pieds-Noirs, un observateur récent décrit des faits semblables. « Quand un Indien désirait connaître le cours futur de sa vie, ou acquérir des connaissances utiles à la tribu (comme ce que l'ours a enseigné au Hidatsa), il s'en allait seul dans la plaine, ou dans un endroit écarté des Montagnes Rocheuses pour

1. Pepper and Wilson. *An Hidatsa shrine and the beliefs respecting it. Memoirs of the American Anthropological association*, II, p. 305.

jeûner et prier, parfois pendant plusieurs jours de suite, afin d'obtenir un rêve ou une vision. S'il en était digne, un message lui venait du Soleil, par l'entremise de quelque animal ou être surnaturel, qui prenait en pitié son jeûne et son état d'épuisement. La révélation, et en même temps l'octroi d'un pouvoir (magique) lui venaient ordinairement dans un rêve par l'intermédiaire d'un des animaux les plus puissants (le bison, le castor, le loup ou l'ours gris), ou de forces naturelles personnifiées, comme le Chef du tonnerre, le Maître du vent, etc.[1]. »

Les pères jésuites avaient bien remarqué que les animaux qui se révèlent en rêve aux Indiens ne sont pas pris par eux pour des bêtes identiques à celles qu'ils rencontrent à la chasse. Elles appartiennent au monde invisible, et elles sont douées de pouvoirs mystiques. Cela ressort des discussions qui s'élevaient entre les pères et les hommes-médecine. « Le parti que prit le P. Mermet fut de confondre en leur présence un de ces charlatans qui adorait le bœuf comme son grand manitou (son génie tutélaire). Après l'avoir conduit insensiblement jusqu'à avouer que ce n'était point le bœuf qu'il adorait, mais un manitou de bœuf qui est sous la terre, qui anime tous les bœufs, et qui rend la vie à ses malades, il lui demande si les autres bêtes, comme l'ours, par exemple, que ses camarades adoraient, n'étaient pas pareillement animées par un manitou qui est sous la terre. — Sans doute, répondit le charlatan. — Mais si cela est, reprit le missionnaire, les hommes doivent avoir aussi un manitou qui les anime. — Rien de plus certain, dit le charlatan[2]. »

Dans beaucoup d'autres sociétés, on a recours au songe provoqué pour entrer en relation avec des génies tutélaires

1. W. Mac Clintock. *The old north trail*, p. 352-3. Cf. Dorsey. *Siouian Cults. Bureau of American Ethnology Smithsonian Institute. Report* XI, p. 392-3.
2. *Relations des jésuites*, LVXI, p. 236-8.

analogues à ceux de l'Amérique du Nord. Tels sont, par exemple, les *nyarong* (*spirit-helpers*) décrits par MM. Hose et Mac Dougall, à Bornéo, chez les Ibans. « Peut-être un homme seulement sur cent est-il assez heureux pour avoir un génie tutélaire, bien que nombre d'entre eux le désirent ardemment. Maint jeune homme va dormir sur la tombe de quelque personnage considérable, ou dans un endroit sauvage et désert, et vit pendant quelques jours dans un jeûne presque complet, espérant qu'un génie tutélaire lui apparaîtra dans ses rêves [1]. »

Ces mêmes indigènes de Bornéo croient que les remèdes les plus sûrs sont révélés dans les rêves. Même, comme M. Perham le fait entendre, le rêve, par la vision qu'il apporte, a déjà une vertu curative. « *Nampok* signifie : dormir sur le sommet d'une montagne avec l'espoir de rencontrer les esprits bienfaisants du monde invisible... Il y a un ou deux ans, un Dayak de Rejang, atteint d'une maladie, essaya de plusieurs montagnes pour se guérir, et à la fin vint à Lingga, où des Dayaks du voisinage le conduisirent à la montagne du même nom. Il offrit son sacrifice et se coucha pour dormir tout près de là, vit un *antu* (esprit) et s'en retourna parfaitement guéri [2]. »

Enfin, dans nombre des tribus australiennes où les indigènes attachent aux rêves la plus haute importance, les songes provoqués sont à la fois des procédés de divination, des demandes d'aide aux puissances du monde invisible, et une garantie que ce que l'on a voulu voir en rêve se réalisera. C'est ce que rapporte M. W. E. Roth, un des meilleurs observateurs qui aient vécu chez les indigènes australiens (Queensland septentrional). « Sur la Bloemfield River, dit-il, les indigènes se racontent les uns aux

1. Hose and Mac Dougall. *The pagan tribes of Borneo*, II, p. 92.

2. Rev. J. Perham, cité par H. Ling Roth. *The natives of Sarawak*, I, p. 185. Cf. O. Beccari. *Wanderings in the forests of Borneo*, p. 158.

autres ce qu'ils ont rêvé, et l'interprètent eux-mêmes ou le discutent avec d'autres. C'est ici qu'un indigène peut vouloir rêver que son ennemi mourra, et arriver à un résultat satisfaisant. Les noirs de la Tully River... peuvent décider, en s'endormant, de rêver qu'un certain ennemi est mort, — et il mourra ; si leurs femmes rêvent que des enfants ont pris place en elles, elles peuvent les mettre au monde ; si quelque crime a été commis, le coupable, comme en beaucoup d'autres districts, peut être découvert dans un rêve[1]. » Cette pratique n'est intelligible que si, dans l'esprit des indigènes, le rêve qu'ils sollicitent a par lui-même une action mystique réelle. Le sommeil les fait entrer dans le monde invisible, et le rêve qu'ils obtiennent atteste que les puissances de ce monde leur sont favorables et leur accordent ce qu'ils demandent.

Ainsi s'établissent pendant le sommeil des participations difficilement intelligibles pour nous, et dont M. Roth a donné des exemples dans une observation caractéristique. « Sur la Tully River, toutes les fois qu'un homme (ou une femme)... va s'endormir, ou le matin quand il se lève, il prononce à voix plus ou moins basse le nom de l'animal ou de la plante, etc., qui est aussi le sien, ou qui appartient à la fraction du groupe dont il fait partie... S'il y a un son particulier, un cri ou un appel lié à ce nom, il peut le reproduire. La fin poursuivie par cette pratique, — que les vieux enseignent aux jeunes aussitôt qu'on les juge en âge d'apprendre ces choses, — est d'avoir de l'adresse et du bonheur à la chasse et d'être suffisamment avertis de tout danger, qui, autrement, pourrait provenir pour eux du fait de cet animal, etc., dont ils portent le nom. Si un homme, qui a le nom d'un poisson, l'invoque ainsi régulièrement, il en prendra beaucoup le jour où il

1. W. E. Roth. *Superstition, magic and medicine. North Queensland Ethnography. Bulletin* 5, n° 106.

sera pressé par la faim. Si un individu néglige d'invoquer le tonnerre, la pluie, etc., pourvu bien entendu qu'il en porte le nom, il perdra le pouvoir de les causer. Les serpents, les alligators, à condition d'être ainsi invoqués régulièrement, n'attaqueront jamais leurs homonymes sans les avertir. Si l'indigène a été négligent, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même quand il est mordu... Si les hommes invoquaient d'autres animaux, ou objets, que leurs homonymes, cela n'aurait de suites ni bonnes ni mauvaises... Sur la Proserpine River, les indigènes, avant de s'endormir, invoquent par leur nom l'un ou l'autre des animaux, des plantes ou des objets liés avec la fraction du groupe à laquelle ils appartiennent... J'en demandai la raison. On me répondit que, invoqués ainsi, ils avertissent les indigènes, pendant leur sommeil, de l'arrivée d'autres animaux[1]. »

Il en est donc des songes provoqués comme des présages qui ont perdu à la longue leur signification première de causes mystiques, pour ne garder qu'une valeur de signe et de prédiction. Avant de demander aux songes, spontanés ou provoqués, de révéler simplement l'avenir, on a cherché à se procurer par eux la protection des pouvoirs du monde invisible et le succès dans les entreprises. Aujourd'hui, sous l'attention que, dans beaucoup de sociétés on prête encore aux songes — comme aux présages — survit un souvenir plus ou moins atténué de la valeur mystique plus profonde qu'on leur attribuait primitivement.

Le songe a été d'abord, presque partout, un guide toujours suivi, un conseiller infaillible, et souvent même, comme à la Nouvelle-France, un maître dont on ne discutait pas les ordres. Quoi de plus naturel que d'essayer de faire parler ce conseiller, de consulter ce maître, de solli-

1. *Ibd.*, n° 74.

citer ses avis dans les conjonctures difficiles? En voici un exemple typique, dans un récit du missionnaire Macdonald. « Le chef prend congé. Nous le pressons d'envoyer son fils à l'école, et il nous répond : « J'en rêverai ». Il nous expose que les chefs Magololo sont très souvent guidés par les rêves. Nous échangeons quelques propos à ce sujet, et, au moment de le quitter, nous lui faisons un présent, pour l'engager à avoir un rêve favorable[1]. »

On sent, à l'ironie du missionnaire, qu'il prend les paroles du chef pour une défaite. Comme celui-ci n'a aucune envie de confier son fils à l'école de la mission, et qu'il n'ose pas dire franchement non, il semble se tirer d'affaire en promettant d'y « rêver ». Il est difficile de savoir si le désir de gagner du temps n'entre pas en effet pour une part dans la réponse qu'il donne. Mais il est au moins aussi probable qu'elle exprime avec sincérité l'état d'esprit du chef. S'il défère à la requête des missionnaires, s'il leur confie son enfant, il se risque à quelque chose qui ne s'est jamais fait, il rompt avec la tradition, il va sans doute irriter les ancêtres : qui sait ce que seront les conséquences de leur colère ? Avant de s'exposer ainsi, il veut donc s'entretenir avec eux et leur demander leur avis : il saura s'ils consentent, ou s'ils s'opposent à ce que son fils fréquente l'école des blancs.

Y a-t-il un meilleur moyen que le rêve pour connaître leur sentiment ? Un Européen aurait dit « J'y penserai » ; le chef Magololo répond : « J'en rêverai ». L'un réfléchit aux suites probables de sa décision. L'autre consulte en rêves les ancêtres qui, bien que morts, font encore partie du groupe social, qui tiennent dans leurs mains ses destinées, et qu'il ne faut, à aucun prix, mécontenter.

1. Rev. J. Macdonald, *Africana,* II, p. 101.

II

Même sollicité et provoqué, le songe peut faire défaut. La mentalité primitive aura donc aussi recours à d'autres procédés de communication avec les puissances du monde invisible. Le plus simple et le plus efficace de ceux-ci est l'interrogation directe, toutes les fois qu'elle est possible. On en use avec les morts, dont les participations avec le groupe des vivants ne sont pas toutes rompues, et en particulier avec les nouveaux morts. Ceux-ci, en général, ne se sont pas éloignés. La présence du corps, soit dans la maison mortuaire, soit dans les environs, soit dans sa tombe toute fraîche, équivaut à celle même du défunt. Si donc on a intérêt à savoir quelque chose de lui, on le lui demandera. Sans doute il ne parle plus. Mais il entend encore, et il y aura bien des moyens de recueillir sa réponse.

L'interrogatoire peut avoir lieu même avant que la mort, comme nous l'entendons, soit complète, c'est-à-dire dans cet intervalle où « l'âme » hôte du corps, l'a déjà quitté, tandis que le mourant n'a pas cessé de respirer, ni son cœur de battre. Aux yeux des primitifs, ce mourant est, comme on sait, déjà mort, et ainsi s'expliquent tant d'enterrements hâtifs de malheureux encore vivants. « Quand un malade est sur le point de mourir, toute sa famille s'assemble, et il n'est pas permis de faire du feu dans la maison, crainte d'effrayer le *tabaran* (esprit). Les indigènes croient que le malade est *ongi* (possédé par un *tabaran*) et ils lui font toutes sortes de questions. Les réponses sont communiquées par la voix du mourant, mais c'est le *tabaran* qui parle, et non pas lui. On lui demande : « Qui « es-tu ? Qui t'a ensorcelé ? Réponds vite, ou on va te brûler[1]. »

1. George Brown. *Melanesians and Polynesians*, p. 197.

Cette observation est confuse : il en ressort cependant que la famille du mourant (qui est déjà mort selon elle) lui pose des questions auxquelles le *tabaran* doit répondre. — Dans la province de Victoria (Australie), les parents observent les jambes du mourant ; leurs mouvements révèlent la direction d'où le crime est venu, et servent de guide pour conduire à l'endroit où s'exercera la vengeance [1]. — Toutefois, à ce moment, les personnes présentes sont, en général, exclusivement préoccupées des rites à observer au moment de la mort. Loin d'oser retenir le défunt, elles éprouvent le plus souvent un sentiment intense de crainte, elles ne souhaitent rien tant que d'être délivrées de sa présence. Elles se gardent donc bien de l'interroger. On le fera plus tard, lorsque les premières heures, si critiques, seront passées.

Dans les sociétés primitives, où la mort n'est jamais, ou presque jamais, « naturelle », la famille du défunt a besoin de savoir qui est l'auteur responsable du maléfice dont il a été victime. Nul ne le sait mieux que cette victime elle-même, nul ne le révélera plus sûrement. En lui posant la question, les survivants atteignent deux fins à la fois. Ils démasquent le sorcier, dont l'activité meurtrière est une menace perpétuelle pour le groupe social, et, du même coup, ils montrent au nouveau mort qu'ils n'oublient pas le soin de le venger. Ils se prémunissent ainsi contre la colère qu'ils ne manquerait pas de leur faire sentir, pour peu qu'il se crût négligé.

Chez les Narrinyeri, « la première nuit après qu'un homme est mort, son plus proche parent dort la tête sur le cadavre, afin d'être amené à rêver qui est le sorcier qui a causé la mort... Le lendemain, le corps est posé sur les épaules de certains hommes, dans une sorte de bière

1. Stanbridge. *On the aborigines of Victoria. Transactions of the Ethnological Society*, (1861), I, p. 299.

appelée *ngaratta*. Les amis du défunt font alors cercle autour d'eux, et différents noms sont prononcés pour voir s'ils produisent quelque effet sur le cadavre. A la fin, le plus proche parent prononce le nom de la personne dont il a rêvé : alors le cadavre, disent-ils, communique à ses porteurs une impulsion à laquelle ils prétendent ne pas pouvoir résister, et ils s'avancent vers le proche parent. Cette impulsion est le signe qui prouve que le nom prononcé est bien celui que l'on cherchait. »[1]

Même interrogatoire du mort, encore plus direct, en Nouvelle-Bretagne. « La nuit qui suit le décès, l'usage est que les proches du mort se réunissent hors de sa maison ; un « docteur » (*tena agagara*) appelle à haute voix l'esprit du mort, et lui demande le nom de la personne qui l'a ensorcelé. S'il n'y a pas de réponse, le *tena agagara* prononce le nom d'une personne sur qui on a des soupçons, et tout le cercle tend l'oreille. Si aucune réponse ne vient, un autre nom est prononcé, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin un son, — comme si quelqu'un frappait du doigt sur une planche ou sur une natte, — se fasse entendre soit dans la maison, soit sur un coquillage que le *tena agagara* tient dans sa main, au moment de l'appel d'un certain nom : preuve décisive que c'est là le coupable[2]. »

Le cadavre peut aussi, de lui-même, dénoncer l'auteur de la mort, pendant qu'on le prépare pour les funérailles. « La personne qui coud les orifices du corps pour les fermer court un danger si elle ne s'est pas munie de ficelle solide. Celle-ci vient-elle à casser, on l'attribue au courroux du mort, qui croit-on, fait connaître ainsi que c'est cette personne qui l'a ensorcelé... Si l'aiguille n'est pas assez acérée pour entrer aisément dans la chair, le plus léger mouve-

1. G. Taplin. *The Narrinyeri tribe*, p. 19-20. Cf. un passage identique dans Eylmann. *Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien*, p. 229.

2. George Brown. *Melanesians and Polynesians*, p, 385-6.

ment, causé par la pointe émoussée en appuyant pour la faire entrer dans la chair, est interprété comme un geste spontané du cadavre, et on pense qu'il indique que la personne qui est en train de coudre est la coupable [1]. »

« Au moment où le corps descend dans la fosse, chez les Dieri, d'après la direction dans laquelle il tombe de dessus la tête des deux hommes qui le portaient, on tire une indication sur l'endroit où vit la personne qui a causé sa mort [2]. » Dans la tribu Wurunjerri, « lorsqu'il n'y avait pas de medicine-man pour dire qui a tué le défunt, l'usage était, en creusant la fosse, d'en balayer soigneusement le fond, et de chercher sur la surface ainsi nettoyée un petit trou. En y enfonçant une baguette mince, on sentait, par l'inclinaison qu'elle prenait, la direction dans laquelle il fallait chercher le coupable [3]. »

Dans ce cas, comme dans le précédent, l'indication recueillie est évidemment la réponse du mort à l'interrogation des survivants. Ils sont en quête d'un signe révélateur : quand ce signe se produit, c'est le mort qui a parlé. De même chez les indigènes observés par Dawson. « Lorsque la tribu coupable n'est pas découverte par ailleurs, on résoud la question après que le cadavre a été placé dans l'arbre, en guettant le chemin que prend le premier ver qui tombe du corps et qui se met à ramper sur le sol bien soigneusement balayé au-dessous de lui. Lorsque le corps a été enterré, la surface de la tombe est balayée de façon à devenir parfaitement unie : alors la première fourmi qui la traverse indique la direction de la tribu qui a causé la mort [4]. » Cette fourmi est-elle l'âme

1. H. E. A. Meyer. *The Encounter Bay tribe*. *in* Taplin. *The native tribes of South Australia*, p. 200.

2. A. W. Howitt. *The native tribes of South East Australia*, p. 448.

3. *Ibd.*, p. 458.

4. J. Dawson. *Australian abbrigines*, p. 68.

même du nouveau mort, ou simplement envoyée ou dirigée par lui? Il est difficile de le dire, ne serait-ce qu'à cause de l'embarras inextricable où l'on se jette, quand on emploie le mot « âme » pour exprimer les représentations collectives des primitifs. Aussi bien, pour l'objet qui nous occupe, n'est-il pas nécessaire de choisir entre ces hypothèses. Il suffit que, dans l'esprit des indigènes, la fourmi remplisse le même office que le ver. Celui-ci, à n'en pas douter, participe étroitement au corps d'où il tombe. La direction qu'il prend répond à la question que les survivants ont posée au nouveau mort.

Parfois on attendra cette réponse pendant des mois. « On transporte le corps de camp en camp pendant une longue période, qui peut durer des mois, jusqu'à ce que le mort révèle à son frère, ou à son oncle, etc., qui l'a « condamné » (*doomed*) et l'a fait mourir. S'il persiste à se taire, ses parents le découvriront eux-mêmes. Ils se serviront pour cela d'une ficelle faite avec des poils enlevés au cadavre. En même temps qu'ils roulent cette ficelle et qu'ils la tirent le long de leur cuisse, ils prononcent à haute voix les noms des personnes qu'ils soupçonnent : le nom prononcé au moment où la ficelle casse est celui du coupable[1]. » Le procédé ainsi employé équivaut à un interrogatoire du défunt. On sait que, pour la mentalité primitive, les cheveux et les poils, comme la salive, les rognures d'ongles, les excréments, les restes d'aliments, etc., font partie intégrante de la personne. La ficelle faite des poils du mort « participe » donc de lui, exactement comme le ver sorti de son cadavre. — Dans une tribu voisine (Brisbane district), c'est aux os[2]

1. W. E. Roth. *North Queensland Ethnography. Bulletin* 9, n° 4.
2. *Ibd.*, n° 13.

du défunt, à Moreton Bay et dans l'arrière-pays, c'est à sa peau[1] que l'on demande la révélation. Au cap Bedford, elle est obtenue d'une façon un peu différente. A un moment donné des funérailles, « le frère du mort attache solidement le cadavre dans une sorte d'auge, la pose sur sa tête et se met debout. Il commence alors à courir aussi fort qu'il peut, entraîné qu'il est par l'esprit du mort, et à l'endroit même où la victime a été « condamnée », l'auge tombe par terre[2]. »

Les tribus de l'Australie occidentale ont été moins étudiées que les précédentes : pourtant on y a observé des faits tout semblables à ceux qui viennent d'être cités. Par exemple, chez les Watchandies, « le sol, à quelque distance de la tombe, est débarrassé des broussailles, des pierres, de l'herbe, etc..., et ensuite balayé avec soin afin de rendre la surface parfaitement régulière et unie. On vient alors l'examiner chaque matin, pour voir si un être vivant y a passé. Avec le temps, on est sûr d'y découvrir les traces de quelque bête (celles même d'un petit insecte comme le scarabée sont considérées comme suffisantes en ce cas), et la direction prise par elle indique l'emplacement de la tribu à laquelle le sorcier appartient[3]. »

D'après l'évêque Salvado, « si l'on ne découvre aucune famille ou aucun individu que le défunt ait offensé, alors ils prennent et jettent en l'air une poignée de poussière, ou ils observent la direction de la fumée, et selon le côté où le vent pousse l'une ou l'autre, ils courent venger la mort de leur parent ou ami... Egalement, si, en creusant la sépulture, un peu de terre vient à tomber de l'un des

1. J. D. Lang. *Queensland*. p. 360-61 (Récit du Rev. K. W. Schmidt, de la mission allemande, Moreton Bay).

2. W. E. Roth. *Ibd., Bulletin* 9, n° 5.

3. A. Oldfield. *The aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological society*. III, (1865), p. 246.

côtés, c'est de ce côté qu'est venue la *boglia* (sorcellerie)[1]. » Cette dernière observation est probablement incomplète. Ce n'est sans doute pas une poussière ou une fumée quelconques qui procurent aux indigènes l'indication qu'ils recherchent. Cette poussière, cette fumée doivent en quelque façon « participer » de la personne du mort, et c'est lui, qui par leur intermédiaire, répond à la question posée[2].

Dans la plupart des sociétés inférieures, où le devoir de venger la mort d'un homme est impérieux, on voit la famille du défunt s'adresser à lui, comme en Australie, pour découvrir le coupable, et employer des procédés semblables, ou analogues, pour obtenir sa réponse. On pourrait citer une multitude de faits : j'en rapporterai seulement quelques spécimens, pris les uns dans des sociétés voisines de l'Australie, les autres dans des sociétés africaines.

Au Nouveau-Mecklembourg, « si quelqu'un vient à mourir, et si le soupçon s'élève qu'il a été victime d'un maléfice, les indigènes évoquent l'esprit du mort, pour qu'il leur fasse connaître le meurtrier.[3] » Une des méthodes employées est la suivante. « A travers la cloison de nattes, on introduit dans la maison du mort, qui est vide, l'extrémité d'une tige de bambou, à laquelle un os de porc est attaché. La troupe des hommes convoqués pour ce ser-

1. R. Salvado. *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 332-3.

2. Telle est du moins la représentation collective que l'on constate chez les Dayaks de Bornéo, qui pratiquent la crémation. « Les parents du mort observent avec soin le feu et la fumée qui montent. Si la fumée monte tout droit, ils en tirent un augure favorable et satisfaisant pour eux. Si elle monte obliquement (soit sous l'action du vent, soit pour d'autres causes), ils s'en vont convaincus que l'*antu* (esprit) n'est pas encore satisfait, et que bientôt une nouvelle mort s'ensuivra. » Hugh Low. *Sarawak*, p. 262-3. Il n'est pas douteux que, dans leur pensée, c'est le mort lui-même qui donne à la fumée sa direction.

3. P. G. Peekel. *Religion und Zauberei bei dem mittleren Neu-Mecklemburg*, p. 128.

vice tient cette tige posée sur ses mains, sans la serrer. On appelle alors les noms de tous les indigènes, les uns après les autres. Tant que celui du meurtrier n'est pas prononcé, la tige de bambou avance et revient chaque fois. Au nom du coupable, elle est attirée à l'intérieur de la maison, et la saccade est si violente, que les hommes ne peuvent pas retenir le bambou [1]. » C'est l'esprit du mort qui s'en est emparé, et qui donne ainsi l'indication désirée.

Les indigènes de la Nouvelle-Guinée allemande ne sont pas moins préoccupés de satisfaire leurs morts en tirant vengeance du coupable. « Pour le découvrir, l'esprit du mort lui-même vient en aide aux siens. Il y a un grand nombre de procédés différents. Le premier consiste à employer une ruse pour amener l'esprit du mort à donner à ses amis le nom du sorcier... Ou bien, l'esprit montre à ses parents le chemin qui conduit au village du sorcier... Ou encore on suspend un tambour à un bâton, sur la tombe ; le mort s'en sert pour se rendre la nuit, en battant du tambour, au village du sorcier, dont il révèle ainsi la demeure [2]. »

En Afrique occidentale, le mort est parfois interrogé directement. Ainsi, sur la côte de Guinée, « quelques hommes mettent le mort sur leurs épaules en présence du prêtre, et alors ils lui demandent. « N'êtes-vous pas « mort par tel ou tel accident ? » Si la chose est ainsi, ces hommes sont forcés, par je ne sais quelle vertu occulte, de faire avec le cadavre quelque inclination de tête vers celui qui interroge, et c'est tout comme s'il disait oui ; autrement ils demeurent immobiles [3]. » Au Togo, « on attache un bâton dans la main du cadavre, et les prêtres et prêtresses lui font faire deux fois le tour de toutes les rues

1. *Ibd.*, p. 131.
2. R. Neuhauss. *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 143-4 (Kai).
3. W. Bosman. *Voyage de Guinée*, 13e lettre, p. 227.

de la ville. Celui que le cadavre désigne, à ce qu'on prétend, est soupçonné d'avoir causé la mort, et il doit subir l'ordalie du poison [1]. »

D'autres tribus du Togo emploient une méthode un peu différente. « Elles ont recours au moyen « le plus sûr », elles s'adressent au mort lui-même. A cette fin, peu de temps après le décès, des parents du mort, au nombre de cinq à dix appartenant au même totem que lui se réunissent. Ceux qui interrogent prennent un bâton d'un mètre vingt de long à peu près, et se placent à l'écart avec le bâton. Un d'eux se met alors à genoux, et on lui pose le bâton sur la tête, un bout en avant; l'autre en arrière. Puis il se relève. A partir de ce moment, il n'est plus un homme ordinaire ; on dit qu'il est devenu l'homme mort. Un vieillard, parmi les interrogateurs, pose alors à ce « mort » les questions nécessaires. Celui-ci répond oui en inclinant la tête et le haut du corps, non, en inclinant la tête en arrière. On dit alors qu'il s'éloigne [2]. » — Enfin, à Sierra Leone, « quand quelqu'un meurt..., avant que le corps soit emporté pour l'enterrement, on le place d'habitude sur une sorte de bière faite de morceaux de bois disposés comme une échelle, avec deux morceaux de bois plats où reposent la tête et les pieds. On met cette bière sur la tête de deux hommes, et un troisième, debout devant le corps, et tenant à la main une espèce de roseau appelé *cattop* se met en devoir d'interroger le défunt sur la cause de sa mort. Il fait d'abord un pas ou deux vers le cadavre, agite le roseau au-dessus de lui, et recule aussitôt. Il pose alors un certain nombre de questions. Quand le cadavre pousse ceux qui le portent vers l'homme qui tient le roseau,

1. A. Plehn. *Beiträge zur Völkerkunde des Togogebietes. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, III, p. 97.

2. Franz Wolf. *Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo. Anthropos*, VII, p. 300.

la réponse est oui. Quand il leur imprime une sorte de rotation sur place elle est, non [1]. » Le mort subit ainsi un interrogatoire en règle.

III

Un grand nombre de sociétés inférieures redoutent le contact des morts. Ils sont considérés comme dangereux et, pour ainsi dire, contagieux : on craint qu'ils n'entraînent d'autres membres du groupe social là où ils sont allés. Tout en leur rendant les devoirs obligés, et même en les pleurant sincèrement, on désire les éloigner, c'est-à-dire rompre le plus vite et le plus complètement possible les participations qui subsistent entre eux et les vivants, au moins pendant la première période qui suit la mort. L'accomplissement des rites funéraires assure la décomposition normale du cadavre. Quand celle-ci est terminée, le mort est définitivement séparé du groupe des vivants par la cérémonie des secondes funérailles, dont on constate si souvent l'existence, ou du moins des vestiges. Robert Hertz a bien mis en lumière et analysé tout cet ordre de faits [2].

D'autres primitifs, au contraire, entretiennent un commerce constant avec leurs morts, même récents. Sans doute, on retrouve chez eux une grande partie des représentations collectives et des sentiments complexes qui ont été bien souvent décrits. Mais ils croient avoir besoin de leurs morts, et ils pensent pouvoir s'assurer leur bienveillance, car ceux-ci à leur tour, ne peuvent pas se passer des vivants. Il s'établit ainsi entre ceux-ci et les morts,

1. Th. Winterbottom. *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone*, I, p. 236-8 (1803).

2. Robert Hertz. *La représentation collective de la mort. Année sociologique*, X. p. 50, sqq.

dûment établis dans leur nouvel état, mais encore membres du groupe social, un échange de bons offices, fondé sur le principe du *do ut des*.

Les vivants, dans ces sociétés, pratiqueront donc la divination par les morts. Mais elle ne consistera pas seulement à apprendre d'eux ce que l'on ne pourrait pas savoir autrement ; on leur demandera en même temps un conseil, une direction, un service, un appui. On essaiera de les consulter en rêve : à défaut du songe, on usera d'autres procédés. « J'assistais un jour, dit M. Perham, à la mort d'un vieillard, quand une femme entra dans la chambre, et lui demanda, bien qu'il fût sans connaissance [1], d'accepter un anneau de cuivre. Elle s'écriait, en le lui offrant : « Voilà ! grand-père, prenez cet anneau, et dans l'autre « monde, souvenez-vous que je suis très pauvre : envoyez-« moi quelque charme pour le riz, et que j'aie de meilleures « récoltes... » — Un Dayak de ma connaissance avait élevé une sorte de beau monument au-dessus de la tombe de sa mère, d'un modèle peu commun. Bientôt après, il tomba malade, par suite, dirent quelques-uns, de ce travail sacré. Il alla dormir sur la tombe de sa mère, convaincu qu'elle lui viendrait en aide. Mais rien ne vint, ni vision, ni voix, ni remède (révélé par sa mère) : son attente fut entièrement trompée. Il me dit : « J'ai fait pour ma mère un beau lieu « de repos, et maintenant que je suis malade, et que « je lui demande secours, elle n'y prête aucune attention. « Je trouve qu'elle est bien ingrate. » Cette croyance à un échange de bons offices entre les morts et les vivants apparaît encore dans les cas où les restes des morts sont conservés avec respect par les vivants. A chaque occasion de fête on leur apporte des offrandes de nourriture ou autres, et on s'attend à ce qu'en retour ces morts honorés

1. Pour les indigènes, par conséquent, il était vraisemblablement déjà mort.

soient d'actifs bienfaiteurs pour leurs descendants [1]. »

La coutume si répandue de conserver et de porter partout avec soi les os, et en particulier, le crâne ou la mâchoire inférieure des nouveaux morts, n'a sans doute pas partout la même origine. Dans certains cas, elle satisfait au besoin de sentir la présence réelle de ces membres absents du groupe social, afin de pouvoir leur demander conseil et assistance. Par exemple, dans les îles occidentales du détroit de Torrès, « toutes les fois que les indigènes étaient dans l'embarras, ils prenaient le crâne d'un parent, y mettaient de la peinture fraîche, le couvraient de feuilles parfumées, puis ils lui parlaient et lui demandaient conseil. En se couchant, ils plaçaient le crâne sur leur natte, près de leur tête, et, s'ils avaient un rêve, ils pensaient que c'était l'esprit de leur parent mort qui causait avec eux, et qui leur conseillait ce qu'il fallait faire. Etant données ces croyances, il n'est nullement étonnant qu'ils aient aimé à conserver les crânes de leurs parents décédés [2]. »

Certains indigènes de la Nouvelle-Guinée hollandaise (Doreh) conservent ainsi des crânes qu'ils ornent et qu'ils décorent et que l'on appelle *korwars*. L'esprit du mort est censé y résider, et « un Papou ne négligera jamais, dans une occasion importante, de consulter l'âme du mort dans le *korwar*. Il s'assied devant lui, lui expose son projet, et lui demande son appui. Si, pendant ce temps-là, un signe particulier se produit, si, par exemple, le *korwar*, sous l'action d'une cause extérieure, fait un mouvement, le Papou le prend pour une réponse affirmative et met tranquillement son projet à exécution. On conçoit alors que les *korwars* soient consultés continuellement, et

1. Rev. J. Perham, cité par H. Ling Roth. *The natives of Sarawak*, I, 211.

2. A. C. Haddon. *Head hunters, black, white, and brown*, p. 182-3.

même pour les objets les plus insignifiants. Par exemple, un Papou avait un jour la main enflée, sans arriver à s'expliquer pourquoi : quoi de plus naturel que d'interroger le *korwar* ? Celui-ci lui parut répondre par un signe défavorable, qui indiquait clairement le déplaisir de l'âme du mort, sans que l'indigène pût comprendre comment il se l'était attiré. Il fit alors son examen de conscience..., et tout à coup il se souvint qu'il avait abandonné la veuve de son frère : il courut aussitôt réparer cette faute. Nouvelle consultation du *korwar*. Cette fois le Papou obtient un signe favorable, et il est pleinement convaincu que l'âme du mort ne lui en veut plus [1]. »

De ces consultations à la divination le passage est aisé. Le crâne de l'ancêtre n'est plus interrogé, si l'on ose dire, personnellement, mais il conserve son pouvoir mystique, qui en fait un instrument propre à ce que nous appelons divination. Pour qu'il puisse être employé ainsi, certaines conditions sont requises. « Un crâne décoré dans la forme voulue, et employé comme il faut, devenait un *zogo* divinatoire très efficace, et servait surtout à découvrir un voleur, un objet dérobé, ou l'homme qui par ses maléfices avait infligé une maladie à un autre. Mais la consultation ne pouvait être faite que par des *bezamb* ou membres du clan du requin, qui fussent en même temps membres de la confrérie *Malu*. Tous ceux qui prenaient part à cette chasse se rendaient le soir de bonne heure à la maison *zogo*, et un des hommes *zogo* prenait le masque voulu, et le mettait, en récitant certaines formules. Après être sorti de la maison, cet homme portait le crâne devant lui, et tous marchaient d'un pas spécial jusqu'à ce qu'ils entendissent une espèce de sauterelle appelée *kitoto* : ils se précipitaient alors dans la direction d'où venait le son. C'est un *kitoto*

1. O. Finsch. *Neu Guinea und seine Bewohner*, p. 105-6.

déterminé qui guidait les hommes, croyait-on, vers la maison du coupable. S'ils perdaient le bon chemin, ce *kitoto* les attendait, et ne se lassait pas de les appeler, jusqu'à ce qu'ils le rejoignissent. Finalement, il les conduisait à une maison qui était, sans aucun doute possible, celle du malfaiteur[1]. »

Le succès de l'opération, comme on voit, dépend de l'emploi du crâne, et cet emploi est réservé aux hommes d'un certain clan, membres d'une certaine confrérie. Le crâne n'est pas un instrument que le premier venu puisse manier. D'autre part, la présence en lui d'un mort puissant n'est peut-être plus l'objet d'une représentation explicite, mais elle est encore vivement sentie.

Dans des sociétés un peu plus élevées, la consultation des morts, qui a lieu souvent par le moyen des songes, prend aussi d'autres formes, où l'on s'adresse directement au mort que l'on veut intéresser à une entreprise, sans que sa présence ait besoin d'être matériellement réalisée par son corps ou son crâne. On apportera au mort une offrande, en l'évoquant, et on lui parlera comme s'il était là. Les faits de ce genre sont quotidiens. Les tiers qui en sont témoins n'y prêtent aucune attention, accoutumés qu'ils sont à en user de même dans des occasions semblables. L'intervention des êtres invisibles dans leurs affaires leur paraît la chose du monde la plus naturelle. Au Cameroun, « dans la nuit noire, le Jaunde se lève de sa couche : il a vu en rêve un des siens qui est mort, qui lui a fait des communications importantes, et qui est rentré ensuite dans le royaume des ancêtres. Mais le langage du tambour parvient même au *totolan* (royaume des morts). Il saisit son tambour, ou même monte jusqu'au grand tambour du village, et il se met à « causer » avec le mort. Les autres se rendorment

1. A. C. Haddon: *Ibd.*, p. 91-2.

tranquillement, quand ils ont entendu que la communication n'intéresse pas les vivants[1]. »

Chacun regarde donc comme indispensable, s'il entreprend quelque chose, d'être sûr d'abord que les morts influents du groupe social y sont favorables. « Quand un homme a l'intention de partir pour une expédition, il va trouver le chef de son village, et il le lui dit. Le chef présente une offrande à l'esprit de son prédécesseur. Cette offrande consiste en un peu de farine, qu'il verse tout doucement à la tête de son lit, ou bien il peut aller pour cela à la vérandah de la maison de son frère qui est mort. En versant l'offrande, il récite ces mots : « Mon fils est venu, « il part en voyage. Eclaire ses yeux, veille sur lui pendant « son voyage, escorte cet enfant, puisse-t-il revenir la tête « intacte ! Je t'en prie, je t'en prie, qu'il entreprenne ce « voyage, et qu'il réussisse ! »

« Si la farine, en se déposant, ne prend pas la forme d'un cône avec une pointe fine, c'est un mauvais présage, et le départ est ajourné. On a recours alors à l'oracle, au devin, qui explique pourquoi le présage a été mauvais. On dira probablement à cet homme de recommencer l'épreuve. Si cette fois le cône se forme comme il faut, alors il est évident que le dieu (le mort) voulait simplement que l'homme attendît un jour ou deux avant de partir, et sans doute il avait une bonne raison pour cela. Mais si le cône refuse encore de se former, on a de nouveau recours à l'oracle. Celui-ci se met à l'œuvre, et trouve qu'un parent mort est cause de cette obstruction, etc.[2]... »

« Tout n'est pas réglé quand le cône de farine s'est formé avec une belle pointe. Ce premier signe ne suffit pas. Le chef recouvre alors le cône de farine avec un pot,

1. Nekes. *Trommelsprache und Fernruf bei den Jaunde und Duala, Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, XI, Abt. III, p. 78.
2. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I, p. 76-77.

et le laisse ainsi toute la nuit. Pendant son sommeil, il peut avoir un rêve au sujet du voyage, et cela décidera de la conduite à suivre. En cas contraire, il va voir son offrande de bonne heure, dans la matinée, Si le cône s'est écroulé d'un côté, s'il n'a plus sa pointe, le présage est défavorable. On jette la farine dans la brousse. L'esprit du mort s'est opposé au voyage, et il ne saurait plus en être question. On en appelle alors à l'oracle. Mais si la farine a conservé sa forme, le présage est heureux : la divinité a accepté le présent et accordé la requête. Le chef du village dit à l'homme de partir en toute confiance [1]. »

Au lieu de farine, dit M. Macdonald un peu plus loin, on peut se servir de bière, à la fois comme offrande et comme oracle. « Si, lorsqu'on la verse par terre, elle ne forme qu'une tache, comme sur un sol sablonneux, c'est que le dieu l'accepte ; si elle se répand au contraire sur le sol (sans y être absorbée en un seul endroit) le présage est défavorable [2]. » Ce qu'il advient de l'offrande fait en même temps connaître la réponse du chef mort à ce qu'on lui a demandé.

Dans ce cas particulier, l'indigène qui veut partir ne consulte pas un de ses propres ascendants. Il va faire part de son projet au chef du village, et celui-ci s'adresse lui-même à son prédécesseur qui est mort. Ce n'est pas seulement parce que ce chef mort est un protecteur puissant dont le voyageur peut avoir besoin. En vertu de l'étroite solidarité du groupe social, rien de ce que risque un de ses membres n'est indifférent pour les autres. Il peut arriver à celui qui est parti en voyage telle ou telle aventure qui entraînera pour sa famille, pour son clan, pour sa tribu, les responsabilités les plus lourdes, et le groupe n'aura pas le droit de s'y soustraire. Il n'est donc pas permis à un

1. *Ibd.*, 79-80.
2. *Ibd.*, p. 93.

individu de s'en aller sans en informer le chef, — bien mieux, sans que le chef soit certain que le voyageur peut se mettre en route sans inconvénient.

Comment s'en assure-t-il ? Par une opération que nous désignerions également bien sous le nom d'offrande, de consultation, ou de divination. C'est une offrande, puisque le chef présente de la nourriture à une puissance du monde invisible, à un mort (que le missionnaire appelle un dieu). C'est aussi une consultation : le mort est prié de dire s'il approuve l'entreprise projetée. Enfin ce n'est pas moins un procédé divinatoire, puisque, d'après la forme que prend le cône de farine, suivant qu'il est tronqué ou non, on saura si le voyage sera heureux ou non, on partira ou l'on y renoncera. Il faudrait même ajouter que c'est une prière, au sens habituel du mot quand il s'agit des primitifs : c'est-à-dire une demande de protection et d'assistance, rémunérée par une offrande, avec le sentiment plus ou moins obscur d'une action exercée sur la puissance que l'on prie.

Ailleurs, par exemple chez les Kavirondo de l'Afrique orientale anglaise, l'offrande est présentée d'abord, et l'opération divinatoire a lieu ensuite, bien que l'opération ait lieu encore sur l'offrande même. « Un autre remède contre la maladie consiste à attraper vivant un petit animal appelé *ifukho*. Le malade et sa famille se réunissent devant la porte de la cabane. La personne qui a attrapé la taupe la tient par une patte, et le malade d'abord, puis cette personne, puis les autres crachent sur elle, chacun à son tour, en disant : « O nos ancêtres, assistez-nous, et faites que « cette taupe enlève la maladie. Nous, nous n'avons pas un « mouton à vous donner, mais acceptez cette taupe qui est « comme un mouton de la brousse. » (Les Kavirondo appellent l'*ifukho* mouton sauvage, bien que cet animal ne ressemble nullement à un mouton.) La taupe est alors placée

vivante dans un trou, et un pot renversé posé sur elle. Si elle se creuse un chemin sous terre dans une direction qui l'éloigne de la cabane, le malade guérira ; si c'est dans une direction contraire, le malade mourra : les ancêtres ont été sourds à la prière [1]. » Ce dernier mot est significatif. Ce qu'on demande aux ancêtres, ce n'est pas seulement de faire connaître « l'événement à venir » d'une affaire, c'est d'en accorder et d'en garantir le succès.

1. K. H. Dundas. *The Wawanga and other tribes of the Elgon district.* (British East Africa), J. A. I. XLIII, p. 45.

CHAPITRE VII

LES PRATIQUES DIVINATOIRES (*suite*)

Communiquer directement avec les puissances du monde invisible n'est pas toujours possible. Il est au pouvoir du primitif de se placer dans les conditions les plus favorables à ce commerce, et de solliciter le rêve ou la vision par les pratiques et les rites appropriés. Mais il n'est pas du tout certain après cela, d'obtenir un songe, par exemple, ni, s'il rêve, que ce songe soit justement celui qu'il désirait. Quant à l'interrogatoire ou à l'entretien direct, il suppose nécessairement que les puissances invisibles en jeu soient représentées comme des personnes. Mais, dans un très grand nombre de cas, les puissances occultes dont le primitif se sent entouré, et dont il lui faut connaître les dispositions, ne peuvent être ni évoquées ni interrogées. Il aura donc recours à d'autres procédés.

Une de ces formes de divination qui nous sont le mieux connues consiste à examiner les entrailles, et en particulier le foie, des victimes.

A Bornéo, dans la plupart des occasions importantes, « les Dayaks ont recours à la divination par le moyen du foie d'un porc. A-t-on besoin de quelque chose d'extraordinaire? on le demande au porc. Si l'on craint que des ennemis ne soient dans le voisinage, ou la mauvaise chance, ou la maladie, on demande au porc si vraiment cela va arriver. Ils disent au porc de ne pas les induire en erreur, et de porter leur message à l'Etre suprême. On

peut même dire au porc qu'on ne va pas le tuer et le manger; mais juste au moment où l'on finit de parler, il est tué, de crainte que le message ne soit changé par le porc s'il sait qu'on va le tuer[1]. »

Le schéma de l'opération, très simple, se dessine donc clairement. Il s'agit de consulter ce que M. Haddon appelle ici l'Être suprême, entendant par là ce que je désigne sous le nom plus vague de « puissances mystiques ou occultes », en leur posant une question déterminée. Le porc sacrifié a pour fonction de leur porter ce message. Comme on ne communique pas directement avec ces puissances, la victime est un intermédiaire obligé. Le porc reçoit la question, il la transmet, et la réponse est inscrite dans son foie. M. Haddon décrit en détail comment procèdent les Dayaks. « Un porc vivant fut apporté à la vérandah, les pattes liées. Aban Abit prit un tison allumé, et roussit légèrement le porc ; en même temps il priait l'Être suprême, et il demandait au porc de porter le message au Dieu, qui fut prié de faire connaître sa volonté par l'intermédiaire du foie du porc. Quand Aban Abit eut fini de roussir le porc, il tint les doigts de sa main droite fixés sur le flanc du porc, de façon à demeurer en contact avec la bête pendant tout le temps qu'il parlait, et en même temps il tapotait doucement avec ses doigts le flanc du porc, pour lui faire prêter attention à ce qu'il disait. A la fin, on enfonça une lance dans le cou du porc, et aussitôt qu'il eut cessé de ruer, on lui ouvrit le flanc : le foie fut rapidement et adroitement extrait, et mis sur un plat. Les vieillards s'assemblèrent autour, et discutèrent l'augure. La dimension et le caractère de chacun des lobes du foie, l'aspect de la vésicule biliaire, la quantité de graisse et de tendons sont examinés avec

1. A. C. Haddon, *Head hunters, black, white, and brown*, p. 337.

le plus grand soin, et chaque détail a sa signification[1]. »

L'opération, comme on voit, est tout à fait analogue à celle qui a été décrite plus haut, où l'indigène de l'Afrique orientale anglaise demande à un chef mort conseil et protection, et lit sa réponse dans la forme que prend un cône de farine. Ce cône est remplacé ici par le foie du porc. Mais le soin que l'on prend afin que la mauvaise volonté du porc ne fausse pas la demande ou la réponse, la précaution de tenir son attention éveillée pendant la prière, et de demander au « Dieu » de faire connaître sa volonté par l'intermédiaire du foie de l'animal, ne laissent aucun doute sur la nature de l'opération. Elle est un présage provoqué. Elle demande, à la fois, une révélation et que cette révélation soit favorable. Loin d'être un procédé mécanique, elle comprend en même temps une question et une prière adressées aux puissances de qui l'événement dépend.

Si la réponse n'est pas telle qu'on l'espérait, il arrive qu'on pose la question de nouveau, et qu'on répète la prière, de même qu'on en appelle d'un présage funeste à un nouveau présage. A Bornéo encore, « les prêtresses coupèrent le cou au poussin et cherchèrent aussitôt les présages. Ensuite le coq fut sacrifié et destiné à la nourriture des dieux et des hommes. Si les présages fournis par le premier poussin sont défavorables, on en tue d'autres jusqu'à ce que les présages deviennent heureux[2]. »

Dans les sociétés polynésiennes, plus développées que celles de Bornéo, les pratiques divinatoires étaient, à proprement parler, indispensables. Le succès des entreprises dépendait exclusivement des puissances du monde invisible. Quand leurs dispositions n'étaient pas révélées par

1. *Ibd.*, p. 336.

2. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, II, p. 179.

ailleurs, il fallait, de toute nécessité, s'en assurer avant de rien risquer, et tâcher de se les concilier. Pour ne citer qu'un exemple de ces faits bien connus, à Tahiti « on attachait toujours la plus grande importance à la volonté des dieux. S'ils étaient favorables, la victoire était sûre ; mais s'ils étaient défavorables, la défaite, sinon la mort, était certaine. Pour connaître leur décision finale, on employait la divination ou la magie, et, dans ces occasions, les Tahitiens affirmaient toujours qu'ils suivaient avec une entière confiance les avis venus d'en haut... On augurait souvent le succès ou l'échec d'une expédition d'après les contractions musculaires du cœur, ou d'après le foie de l'animal sacrifié, d'après les mouvements involontaires de la victime humaine se tordant dans les affres de l'agonie, ou d'après l'aspect de la victime égorgée, après qu'elle avait été placée sur l'autel [1]. » Ici encore, la divination consiste à la fois à provoquer une révélation et à solliciter un appui. La victime transmet la question et rapporte la réponse.

Le P. Alexis Arnoux a donné, dans *Anthropos*, une description détaillée des pratiques divinatoires en usage au Ruanda (Afrique orientale allemande). Elle nous permet de bien comprendre les représentations collectives qui y sont impliquées. Par exemple, la victime dont on lit les entrailles ne sert pas seulement d'intermédiaire : elle joue en même temps le rôle de cause, et c'est là une confirmation précieuse de l'interprétation que nous avons donnée des présages fournis par les oiseaux [2]. « A noter, dit le P. Arnoux, les paroles que l'on adresse dans un certain nombre de cas à l'objet qui fournira les sorts. Comme la lecture de ces « prières » l'apprendra, on suppose que le

1. Rev. W. Ellis, *Polynesian researches*, I, p. 303.

2. Voyez *supra*, ch. IV, p. 134-141.

taureau, le mouton, etc. peuvent, à leur gré, modifier leur intérieur, ou leur condition d'existence, à la demande du devin. On est donc persuadé que *Imana* (Dieu) permet cette transformation comme bon lui semble. On est donc persuadé également que cette victime qu'on immole est capable de produire comme *cause vraiment efficiente* le bonheur d'un individu, ce qui indiquerait dans quel sens il faut entendre les appellations qu'on délivre. « *Ub Imana, ub Imana.* » « Tu es Dieu, sois donc le Dieu qui guérit[1], » (*Imana* représente ce que j'appelle les puissances occultes). Par suite, on adresse une prière spéciale à l'animal qui va être sacrifié, et de qui dépend, au moins pour une part, que la réponse sollicitée soit favorable. « Le devin prend dans la main droite un premier poussin. Il se met un peu d'eau dans la bouche, puis il fait passer cette eau directement dans le bec du poussin ; cette eau mélangée de salive est précisément l'*imbuto* (dans la plupart des modes de divination il est requis que l'objet inanimé qui fournira la réponse soit mis en contact avec de la salive donnée par le client). Puis, pour s'assurer les sorts favorables, il parle très doucement à l'oreille droite du poussin, pour que, s'il en est besoin, avant que la dissection soit entreprise, il modifie ses entrailles, et les rende « blanches », c'est-à-dire d'heureux augure. » Le P. Arnoux donne alors le texte de la prière, qui est très longue, et qui spécifie l'aspect que les entrailles doivent présenter pour satisfaire le consultant[2]. Même procédure pour la divination par les entrailles d'un bélier[3]. Lorsqu'on pratique la divination spéciale pour le roi, par le sacrifice d'un taureau, celui-ci « debout, est admonesté par un *mukongori* (devin d'une sorte spéciale), qui lui parle doucement à l'oreille,

1. P. Alexis Arnoux. *La divination au Ruanda. Anthropos,* XII-XIII, p. 10.
2. *Ibd.,* p. 30-33.
3. *Ibd.,* p. 36.

tandis que d'autres *bakongori* caressent la bête pour la rendre plus attentive, et qu'un autre la tient par les cornes. On lui adresse une longue prière, où l'on insiste sur l'aspect que ses entrailles doivent présenter : Mets la vésicule du fiel à droite, etc. Lors donc qu'on a parlé ainsi à l'oreille du taureau, on commande : « Couchez la victime, tuez-la ! [1] »

Si la divination est pratiquée par le moyen des osselets, on attribue à ceux-ci précisément le même rôle actif qu'aux victimes. Ils n'annoncent pas seulement le résultat, ils le causent aussi. « A la fin de la troisième phase, le sorcier, dispersant les osselets, (*nzuzi*) dit : « Elles écoutent bien, elles répondent comme des hommes... » etc. et le P. Arnoux explique, dans une note : « Les *nzuzi* écoutent bien et répondent bien. Elles écoutent nos interrogations, et autant que j'en puis juger par ma science infuse (c'est le devin qui parle), elles répondent juste. Elles sont dociles comme des hommes ». Le rôle du devin est donc d'interpréter, par le moyen de ses connaissances, la disposition relative des *nzuzi* [2].

Même quand ce sont des boulettes de beurre qui servent à la divination, une prière analogue leur est adressée. Le sorcier, prenant en main quatre boulettes de beurre de la veille, ou tout au plus, de l'avant-veille, leur adresse la courte exhortation suivante : « Ecoute, beurre, toi, tu es beau ; blanchis, sois très blanc, deviens absolument blanc, (c'est-à-dire de bon augure)... Je te refuse aux fourmis, tu me refuseras à l'ennemi... » etc. Le P. Arnoux ajoute, dans une note : « On suppose toujours que le beurre écoute les supplications des clients, et se modifie à discrétion [3]. »

Si la pratique divinatoire a donné un résultat favorable,

1. *Ibd.*, p. 39-43.
2. *Ibd.*, p. 18.
3. *Ibd.*, p. 51.

l'objet qui a « fourni les sorts » sert à fabriquer des amulettes considérées comme particulièrement efficaces, nouvelle preuve de la causalité active qu'on lui attribue. On admet qu'il conserve son influence favorable, et l'on cherche à en attirer sur soi le bénéfice. « On retire volontiers, dit le P. Arnoux, des amulettes du beurre qui s'est déclaré favorable... Les petites boulettes formées de la graisse d'un animal, qui ont donné une réponse favorable, sont placées sous l'oreiller... ou dans un petit vase. Elles assureront la paix à la demeure qui possèdera ces trésors. On en fait aussi des amulettes pour quand on va sacrifier aux esprits (des morts)... Du poussin qui a donné une réponse favorable, on tire des amulettes fort estimées... ». Enfin « on retire des amulettes des moutons favorables (on les fabrique, en particulier, avec les os de leurs pattes). Toutes ces amulettes sont portées suspendues au cou[1]. » S'il s'agit du taureau qui a été sacrifié pour la divination spéciale du roi, « on ramasse de côté et d'autre tous les os, à l'exception de ceux des pattes qui serviront en partie à la confection d'amulettes... Parfois, on brûle même la peau du taureau, mais plus généralement, elle est travaillée par les tanneurs et déposée sur le lit royal, ou bien consacrée à la confection des tambours de la capitale, ou bien donnée à une des femmes d'honneur à qui on entend décerner une haute récompense ; quel que soit l'usage qu'on en fasse, il est de rigueur que l'on conserve les morceaux, soit d'une peau de tambour, soit d'un vêtement de femme, qu'on a tirés d'un taureau favorable. Ce sont là les meilleures amulettes connues[2]. »

Toutes ces pratiques nous aident à comprendre comment la mentalité primitive se représente l'action causale

1. *Ibd.*, p. 28, 35, 37.
2. *Ibd.*, p. 45.

impliquée, selon elle, dans la divination. Elle ne voit aucune difficulté à ce que le poussin, le mouton, le taureau, le beurre même et les osselets changent spontanément la disposition de leurs parties. Comment cela se produit-il, comment cela est-il possible ou concevable ? Elle ne se pose pas cette question, elle n'a donc pas besoin d'y trouver ou d'y imaginer une réponse. Le déterminisme des phénomènes physiques ou physiologiques lui est tout à fait inconnu, et elle est indifférente à la liaison des antécédents et des conséquents dans la série des causes secondes. A ses yeux, à moins de se heurter à une autre force mystique, la cause mystique dispose souverainement de ce que nous appelons les faits. Elle peut les transformer, s'il lui plait, pour satisfaire le désir de celui qui l'interroge.

En Afrique australe, chez les Bantous, « les osselets jouent un rôle immense. S'agit-il de prendre une décision importante, on n'osera rien résoudre sans avoir consulté les osselets magiques qui révéleront à coup sûr le chemin à suivre. Les chefs y recourent dans toutes les calamités. Si la pluie manque, si quelque malheur menace, s'il arrive des étrangers dans le pays, s'il est question de faire une expédition guerrière, ils appellent leur jeteur d'osselets qui est là, à portée, et c'est, au fond, leur principal conseiller[1]. » Les missionnaires allemands rendent le même témoignage. « Les osselets, dit Merensky, sont indispensables au sorcier bassouto... Souvent, quand des chefs paraissent changer de vues ou de conduite tout à coup, sans motif apparent, ou bien lorsqu'en temps de guerre ils risquent quelque chose qui ne peut pas réussir, ou bien quand ils laissent échapper sans en profiter une

1. H. A. Junod. *L'art divinatoire chez les Ronga de la baie de Delagoa. Bulletin de la Société de géographie de Neuchâtel*, IX, (1897), p. 57.

occasion de nuire à l'ennemi, on ne peut expliquer tout cela que par la dépendance où ils sont de cet oracle. S'agit-il de savoir si un chef accueillera un missionnaire ou le congédiera, s'il permettra à un voyageur de traverser son territoire, ou s'il lui fera rebrousser chemin, ces osselets jouent encore un grand rôle[1]. » Les particuliers y ont recours comme les chefs. « Un homme désire-t-il entreprendre un voyage, veut-il recevoir des directions en cas de maladie, est-il tourmenté du désir de connaître la cause de la mort d'un des siens, tout de suite il va faire jeter le sort[2]. »

M. Junod a clairement exposé les principes et les règles de cet art divinatoire, qui permet de donner réponse aux questions les plus diverses, et qui lui paraît très séduisant. « Le devin, ou le consultant, prend ses 25 ou 30 osselets dans ses deux mains, les mélange bien, les frotte les uns contre les autres, et d'un geste brusque, les jette devant lui. Chacun d'eux possède sa signification fondamentale, mais suivant la manière en laquelle ils s'éparpillent sur le sol, cette signification se modifiera ou s'enrichira. Il faut en effet considérer : le *côté* sur lequel tombent les astragales, la *direction* vers laquelle ils regardent, puis la *position* qu'ils prennent les uns par rapport aux autres[3]. » On conçoit combien grand est le nombre des combinaisons possibles, lorsque l'on tient compte de tous ces éléments.

« En outre, si l'on n'obtient pas du premier coup la réponse cherchée, on recommence jusqu'à ce qu'elle vienne. Il peut y avoir une « correspondance » entre la façon dont les osselets tombent, et le cas qui a motivé la consultation. Par exemple, s'il s'agit d'une personne malade, l'astragale

1. H. A. Merensky. *Erinnerungen aus dem Missionsleben in S. O. Afrika*, p. 42-3.

2. H. A. Junod. *Ibd.*, p. 57.

3. *Ibd.*, p. 69.

représentant cette personne est tombé dans la position négative. Alors, la « parole » s'est prononcée. Si l'on ne voit pas de correspondance du tout, on jette les osselets de nouveau une fois, deux fois, dix fois. S'ils ne veulent pas parler dans la cabane, le devin se transportera peut-être sur la place, ou dans la brousse, ou derrière la cabane, jusqu'à ce qu'une réponse claire soit donnée[1]. »

Cette insistance s'expliquerait mal, s'il n'y avait en jeu que le besoin de savoir ce qui arrivera. Mais les osselets ne révèlent pas que l'avenir. « C'est par le moyen des osselets que les Thonga croient connaître ce que leurs dieux pensent et veulent (dieux signifie ici : ancêtres). Il est de la dernière importance de savoir ce que les dieux pensent et font, attendu que l'existence même du village, du clan, et que la prospérité de chaque membre du clan dépend d'eux. Ils sont les maîtres de tout : de la terre, des champs, des arbres, de la pluie, des hommes, des enfants, même des *baloyi* (sorciers). Ils ont un empire absolu sur tous ces objets et toutes ces personnes. Les dieux peuvent rendre heureux, ils peuvent aussi rendre malheureux, et accumuler des calamités sans fin sur leurs descendants (ce dernier mot prouve bien qu'il s'agit des ancêtres) : sécheresse, maladie, stérilité, etc.[2]. »

Dès lors le recours incessant aux osselets se comprend sans peine. La consultation équivaut à un songe où les ancêtres feraient connaître leurs sentiments et leur volonté. Ce procédé de divination est plus commode que les songes. On a toujours les osselets sous la main, et si l'on ne sait pas les interroger soi-même, on n'a pas à chercher bien loin un devin expérimenté pour le faire. Si donc une difficulté embarrasse l'indigène, il n'a pas besoin de dire,

1. H. A. Junod. *The life of a South African tribe*. II, p. 502.
2. *Ibd.*, II, p. 360-1.

comme le chef du missionnaire Macdonald, « J'en rêverai ». Il fera venir un jeteur d'osselets, et il saura par eux ce que les ancêtres conseillent.

Les révélations fournies par les osselets, et par les pratiques divinatoires en général, procurent ainsi aux primitifs la seule extension de leur expérience qu'ils soient en état d'apprécier ou même de concevoir. Elle est nécessaire, puisque, sans elle, bien souvent ils ne sauraient que faire. Elle est suffisante, puisqu'elle leur révèle avec certitude ce que les puissances invisibles ont résolu, ou ce qu'elles veulent qu'on fasse. Les osselets « parlent » ; il n'y a qu'à recueillir ce qu'ils disent. C'est à quoi les indigènes sont occupés continuellement. « Ces pratiques, dit M. Junod, tuent *in ovo* toute tentative sérieuse d'user de la raison ou de l'expérience dans la vie pratique. Les docteurs indigènes auraient pu arriver à une connaissance utile et bienfaisante des propriétés médicinales des plantes, s'ils les avaient étudiées convenablement. Mais à quoi bon prendre la peine d'étudier, quand il suffit de jeter les osselets pour savoir tout de suite quelle racine il faut prendre pour guérir la maladie ?[1] »

Les indigènes ont beau savoir par expérience les propriétés de telle ou telle plante, cette connaissance ne leur donne pas l'idée de chercher quelles peuvent être celles d'une autre plante qui leur est familière. Car elles ne leur apparaissent jamais comme assez constantes pour que les effets produits ne dépendent pas plutôt des puissances invisibles que de ces propriétés mêmes. C'est donc toujours aux osselets qu'il faut en revenir. C'est eux qui donnent les informations les plus sûres. « Un jour, dit un missionnaire du Transvaal, je rencontrai dans un village quelques hommes occupés à jeter les osselets sur une

1. *Ibd.*, II, p. 522.

natte étendue sur le sol. Je leur fis la remarque que c'était là un jeu de hasard, et qu'ils feraient mieux de renoncer à cette coutume. L'un d'eux me répondit : « Mais c'est là « notre livre ; nous n'en avons pas d'autre. Tu lis tous les « jours dans ton livre parce que tu y crois ; nous faisons la « même chose, nous avons foi en notre livre[1]. »

La réplique est frappante. Elle rappelle l'expression du jésuite de la Nouvelle-France disant que les songes sont la Bible des Indiens. Pour la mentalité primitive, il n'y a pas de hasard. Ce que nous appelons fortuit, est, au contraire, à leurs yeux, chargé d'une signification mystique. Jeter les osselets ne saurait donc être une occupation blâmable, futile ou même indifférente : aucune ne pourrait mieux employer le temps des indigènes ni mériter plus sérieusement leur attention. Le missionnaire peut-il faire mieux que de s'entretenir avec Dieu ? Dieu lui parle dans la Bible. (Un livre a, pour les indigènes, un caractère magique très prononcé.) Eh bien ! les ancêtres « parlent » aux indigènes par les osselets. Ou plutôt, la Bible parle, et les osselets parlent. Les consulter, ce n'est donc pas pratiquer un art absurde, ou s'amuser comme des enfants, c'est avoir la sagesse de ne rien risquer sans l'aveu des ancêtres.

II

Il n'est pas toujours aussi facile qu'en Afrique du Sud de discerner à qui les questions s'adressent, et quel secours est invoqué. Néanmoins, le sens des pratiques divinatoires reste le même, et celles dont l'interprétation n'est pas douteuse permettent d'en expliquer qui demeu-

1. E. Thomas. *Le Bokaha. Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, VIII, (1895) p. 162.

reraient énigmatiques, si l'on ne voyait la transition des unes aux autres.

Considérons, par exemple, les procédés de divination qui sont d'un usage quotidien chez les Papous de la Nouvelle-Guinée allemande. « Avant d'entrer en territoire ennemi, le Kai consulte le sort. Il y a recours également quand il flaire un danger quelconque. D'après le résultat de la consultation, il se trouve confirmé dans sa crainte, ou tranquillisé. Quand les Kai veulent savoir s'ils sont menacés d'une attaque imprévue, un homme prend une certaine racine, prononce sur elle une formule magique, et la plie. Se brise-t-elle ? il n'y a pas de danger qui s'approche. Reste-t-elle entière ? il faut être sur ses gardes. — On fait cuire des fruits des champs dans un pot sur lequel on a prononcé des formules magiques : le côté où l'eau commence à s'élever en bouillant est celui d'où le danger menace. — Ou bien, avant d'entrer en campagne, on empile toutes les armes qui seront employées sur un échafaudage élevé à la hâte, et on place au sommet un coquillage de guerre avec une amulette de guerre. Ensuite, on secoue l'échafaudage aussi longtemps qu'il faut pour que le coquillage tombe à terre. Tombe-t-il du côté qui est dans la direction du village des ennemis ? c'est un signe favorable pour l'issue de la campagne que l'on entreprend. — Avant que les guerriers se mettent en marche, ils arrachent de terre un arbuste, en joignant leurs forces. Ont-ils la chance de l'enlever du sol avec ses racines intactes ? leur attaque réussira. — Un procédé divinatoire qui s'emploie dans les circonstances les plus diverses est le suivant : un bâton, auquel est attachée une poignée d'herbes, est tenu par deux hommes, qui lui impriment un mouvement violent de va-et-vient. Si l'herbe se détache, le sort sera favorable ; si elle résiste, c'est mauvais signe. — Pour savoir si un malade peut espérer guérir ou non... on prononce une formule magique sur

une bande d'écorce d'arbre, et on passe cette écorce sur le dos du malade. Si elle a de la peine à glisser, comme si elle collait sur le corps, il faut s'attendre au pire, etc.[1]. »

Dans une tribu voisine, chez les Jabim, « avant d'entreprendre une expédition, on essaie d'abord d'avoir une certitude sur son issue par le moyen d'un oracle. On prononce une formule magique sur un certain oignon, et on le met dans un pot plein d'eau avec des feuilles d'arbre, sur un feu. Les hommes se tiennent autour pour observer quand l'eau montera. Avant qu'elle soit bouillante, on fait, avec du rouge, un trait en diagonale sur l'ouverture du pot. Une moitié est désignée comme appartenant à l'ennemi, l'autre comme appartenant à la tribu elle-même. Le contenu du pot commence à écumer et bientôt à bouillir. Si c'est leur côté qui s'élève en écumant, tandis que, du côté de l'ennemi, le liquide déborde tout de suite, de sorte que leur côté, d'une certaine façon, recouvre celui de l'ennemi, le présage est heureux. Si c'est l'inverse, ou si le contenu du pot déborde également des deux côtés, on reste chez soi[2]. » — Pareillement, dans la même région de la Nouvelle-Guinée allemande, chez les Bukaua, « avant de partir, le corps expéditionnaire fait une tentative pour savoir s'il est à propos de risquer l'attaque. Au milieu de la place du village, on met sur le feu un pot qui est rempli de plantes d'espèces âcres et amères. Quand l'eau commence à bouillir, la bande des guerriers se range sur un côté, et attend que l'écume du pot déborde. Déborde-t-elle de leur côté, c'est un signe que les ennemis sont sur leurs gardes : on renonce à l'expédition... En cas contraire, les guerriers boivent de ce liquide, qui doit leur infuser du courage[3]. »

1. R. Neuhauss. *Deutsch Neu Guinea*, III, p. 132-33.
2. *Ibd.*, III, p. 317.
3. *Ibd.*, III, p. 447.

Les missionnaires ont noté encore un grand nombre d'autres pratiques divinatoires. Toutes ont un caractère magique. Quel que soit l'être ou l'objet mis en œuvre, on commence toujours par prononcer sur lui une formule magique. C'est une condition préliminaire sans laquelle l'opération ne donnerait aucun résultat valable. La première démarche consiste donc à se mettre en contact avec le monde des forces invisibles, d'où dépend le succès de l'opération divinatoire comme celui de l'entreprise qui en est l'objet : aussi bien l'indigène ne distingue-t-il pas l'un de l'autre. On entre ainsi dans la région du « sacré ». On peut alors, mais alors seulement, poser la question dont on est préoccupé, et espérer une réponse.

En second lieu, la réponse se fait, en général, par oui ou par non[1], par le choix entre les deux branches d'une alternative. Ou la racine ployée se brisera, ou elle restera entière ; ou l'eau qui bout débordera de ce côté-ci, ou du côté opposé ; ou la poignée d'herbe tombera, ou elle restera attachée au bâton, etc. Les procédés de ce genre offrent l'avantage d'écarter toute équivoque. Il est sûr que la puissance invisible qui est interrogée répondra, et que sa réponse sera nette : car elle est enfermée pour ainsi dire entre deux partis dont elle choisira nécessairement l'un ou l'autre. Ne devrait-on pas craindre de l'offenser, en la contraignant ainsi ? — Ni les indigènes de la Nouvelle-Guinée, ni les autres primitifs ne paraissent éprouver ce scrupule. Souvent les puissances dont-il s'agit n'ont pas de personnalité définie dans les représentations collectives : on a l'idée et le sentiment vif, mêlés ensemble, d'un pouvoir, sans concevoir précisément où il réside. En outre, même quand il s'agit de personnes proprement dites, des morts, par exemple (avec qui les Papous de la Nouvelle-Guinée se sentent en relations constantes, sans que, cependant, les missionnaires nous disent que les questions posées dans

les pratiques divinatoires s'adressent à eux), le rite magique qui a ouvert l'opération a rendu légitime et inoffensif le commerce avec ces puissances redoutables. Il a fait plus : il a sans doute exercé sur elles une action telle qu'elles ne peuvent se dérober à l'interrogatoire, et que le résultat qui se produit est bien leur réponse.

La description, même aussi complète que possible, des procédés de divination n'en découvre pas tout le sens. Elle laisse nécessairement dans l'ombre des éléments essentiels, qui proviennent de la structure propre de la mentalité primitive. Là où nous ne voyons que des rapports symboliques, elle sent une participation intime. Celle-ci ne peut pas se traduire dans notre pensée, ni dans nos langues, beaucoup plus conceptuelles que celles des primitifs. Le terme qui l'exprimerait le moins mal en cette occasion serait « identité d'essence momentanée ». Par exemple, un procédé commun à plusieurs tribus de la Nouvelle-Guinée allemande consiste à observer de quel côté déborde d'abord l'eau qui se met à bouillir dans un pot où se trouvent certaines herbes magiques. C'est trop peu de dire que le côté droit du pot « représente » l'ennemi, et le gauche, les indigènes qui tentent l'épreuve. D'une façon qui ne peut s'objectiver pour l'entendement, ni s'exprimer dans le langage, mais qui n'en est pas moins réelle, les Papous s'identifient, et identifient l'ennemi, chacun avec *son* côté. Ce côté, dit le missionnaire, leur « appartient », (*gehörig*) : c'est-à-dire, il est à eux, comme leurs mains, leurs membres, leur tête, leur nom leur « appartiennent ». Il n'est pas seulement à eux, il est eux-mêmes. Tandis que l'épreuve se déroule, et qu'ils la suivent avidement des yeux, avec passion, souvent avec angoisse, ils se sentent personnellement en jeu. Il s'agit de tout autre chose que d'une représentation symbolique qui figure par avance ce qui arrivera. Ce sont les guerriers eux-

mêmes qui sont en présence de l'ennemi. C'est leur propre victoire ou défaite dont ils sont actuellement témoins.

Cette participation deviendra moins surprenante, et moins obscure, si l'on en rapproche les caractères propres de la mentalité primitive indiqués plus haut : la forme particulière de son expérience, et surtout sa représentation du temps et de la causalité. On se rappelle que, faute de concevoir les événements comme enchaînés par un déterminisme qui lie rigoureusement les antécédents aux conséquents, et comme se déroulant dans une succession irréversible, les primitifs ne voient pas, comme nous, le temps s'allonger indéfiniment devant eux, comparable à une ligne droite. Ils ne peuvent donc pas situer avec précision les événements futurs sur cette ligne du temps : ils les *sentent* simplement comme futurs, sans les voir rangés dans un ordre immuable, et séparés par des intervalles qui ne peuvent être franchis que l'un après l'autre. La représentation du futur reste donc vague. D'autre part, les puissances mystiques qui interviennent continuellement dans le monde visible — invisibles elles-mêmes — exercent toujours leur action d'une façon immédiate. Elles sont les seules et véritables causes : celles que l'on perçoit dans le monde visible ne sont que des instruments ou des occasions. Par conséquent, dès que les primitifs se représentent un acte de ces puissances mystiques, il est, à leurs yeux, dès à présent réel, même s'il ne doit se manifester que plus tard. Des événements peuvent donc être à la fois futurs et actuels. Cette simultanéité ne se formule pas, pour la mentalité primitive, en ces termes précis. Elle est simplement sentie. Lorsque le primitif, qui observe, avec une émotion poussée jusqu'au paroxysme, les mouvements de l'eau bouillante, la voit déborder de son côté, il assiste du même coup à sa propre victoire. Celle-ci est dès à présent réelle, bien qu'elle ne

doive avoir lieu que lorsqu'il rencontrera l'ennemi. Il n'est pas seulement sûr de vaincre : il a déjà effectivement vaincu [1].

Dans ce cas encore, par conséquent, la divination implique une prière, au sens où les primitifs prient, c'est-à-dire une invocation aux puissances invisibles, qui doit avoir sur elles une action efficace. Sans doute, la divination renseigne d'abord sur les chances de succès. Si, par exemple, l'eau déborde du côté qui « appartient » à l'ennemi, ils savent qu'en ce moment les puissances invisibles lui sont favorables. Peut-être ses sorciers possèdent-ils des charmes plus puissants, connaissent-ils des incantations plus efficaces que les leurs ? En tout cas, il faut s'arrêter, surseoir à l'attaque, essayer de nouveaux sortilèges, recommencer les épreuves divinatoires, et ne pas se risquer avant que la réponse soit telle qu'on l'attend. Quand elle l'est enfin, le résultat heureux de l'épreuve n'avertit pas seulement que l'on peut agir désormais, comme une nouvelle position de la girouette fait connaître que le vent a changé, et que l'on peut maintenant mettre à la voile. C'est cela, sans doute, mais c'est en même temps bien davantage : c'est une promesse de succès qui en est déjà la réalité. Voilà ce qui fait la valeur incomparable de la divination aux yeux du primitif. Dans l'épreuve qui lui prédit le succès, il se voit actuellement victorieux. A tout prix, il lui faut obtenir cette vision. Qu'il la reçoive dans un songe, ou qu'il se la procure par une épreuve divinatoire, peu importe. Dans les deux cas elle a la même valeur

1. Au Ruanda, au cours d'une opération divinatoire, « les osselets disent : Pour le moment, le client pourrait se tenir en paix. Son bonheur serait toutefois bien éphémère, les *bazimu* sont prêts à entrer en campagne : que dis-je ? ils ont déjà frappé. » P. Alexis Arnoux, *La divination au Ruanda*, *Anthropos*, XII-XIII. p. 13.

Commentant ce passage, le P. Arnoux ajoute : « Ici, le passé peut aussi bien avoir le sens d'un futur prochain : « Tu es tellement près de recevoir le coup que tu peux déjà le considérer comme porté. »

pour lui, et elle répond de même à son ardent désir, non pas seulement de savoir s'il vaincra, mais de vaincre.

Des procédés semblables s'observent dans des sociétés de rang plus élevé que les tribus de la Nouvelle-Guinée, et le sens mystique n'en a pas tout à fait disparu. Ainsi, le major Ellis écrit, au sujet des noirs de la côte occidentale d'Afrique : « Tous paraissent croire fermement à la divination comme à un moyen d'induire le cours des événements à venir. Sans raisonner pour se rendre compte du comment, ils pensent que les événements futurs sont en quelque façon figurés d'avance par elle [1]. » Ces expressions sont remarquables. L'observateur paraît avoir bien vu que le fait futur annoncé est senti tout de suite comme réel, parce que l'épreuve est déjà, pour les intéressés, ce fait lui-même.

L'épreuve suivante, pratiquée par les Bangala du Haut Congo, doit sans doute être interprétée de même. « On se procure une casserole pleine d'eau prise dans le marais ou dans la forêt, et l'on y met une médecine. On place alors cette casserole sur le feu, dont les opérateurs seuls peuvent approcher. Au bout d'un temps convenable, on dit au *likato* : « Est-ce qu'*ils* nous tueront dans la bataille? » Si l'eau se met à bouillir et arrive jusqu'au bord de la casserole, il y aura en effet des morts du côté de ceux qui consultent, et alors ils renoncent à la guerre. Si l'eau ne monte pas, ils demandent : « En tuerons-nous dans la bataille ? » Si l'eau s'élève alors, il y aura des ennemis tués, et la guerre suit son cours. Si l'eau ne se met pas alors à bouillir, cela signifie qu'on ne tuera pas d'ennemis ; par suite, on ne se battra pas. L'épreuve est recommencée plusieurs fois : autrement, elle ne serait pas satisfaisante [2]. »

1. A. B. Ellis. *The ewe-speaking peoples*, p. 151-2.

2. Rev. J. H. Weeks. *Anthropological notes on theBangala of the upper Congo river*, J. A. I. XL, p. 391.

Chez les Zoulous, certaines pratiques divinatoires rappellent de très près ce que nous avons vu chez les Papous de la Nouvelle-Guinée. « L'usage est, dit Callaway, d'agiter une médecine dans un pot d'eau. On choisit deux médecines : l'une représente le chef, l'autre l'ennemi. Ces médecines sont placées dans des récipients différents. Si celle qui représente l'ennemi se met tout à coup à bouillir, tandis que celle qui représente le chef ne le fait pas, les Cafres regardent cela comme un signe que l'ennemi aura le dessus, s'ils l'attaquent maintenant, et on ne permet pas que l'armée aille à la bataille. On recommence l'épreuve à maintes reprises, parfois pendant des mois, ou même des années ; et on ne permet à l'armée d'aller à la bataille que lorsque le présage est retourné, quand le vase du chef bout, tandis que celui de l'ennemi ne le fait pas [1]. » Comme à la Nouvelle-Guinée, le consultant s'identifie avec l'instrument qui le représente, et l'avenir est senti comme déjà réel. Au moment même où la victoire est promise, elle est acquise. La bataille est gagnée : c'est chose réglée, et lorsque, quelques semaines ou quelques mois plus tard, elle aura lieu en effet, ce ne sera, pour ainsi dire, qu'une formalité. Callaway le dit en propres termes : « Voici comment un chef s'y prend avec son vase divinatoire : en général, il expose d'avance ce qu'il va faire avant que ce soit fait, en disant : « Telle chose arrivera, et vous ferez ceci, cela. » Ainsi en est-il quand une armée entre en campagne; les hommes attendent qu'un mot vienne du chef pour leur donner courage, afin qu'ils sachent à quelle espèce de gens ils vont avoir affaire (s'ils sont à redouter ou non)... Le chef leur dit ordinairement : « Vous ne ver-
« rez même pas d'armée. Je vous le dis : j'ai déjà tué tel et
« tel... Vous n'aurez qu'à capturer le bétail. Il n'y a plus

1. C. H. Callaway. *The religious system of the Amazulu*, p. 441 (note 25)

« d'hommes : ce ne sont plus que des femmes. » La parole du chef donne confiance à ses soldats. Ils disent : « C'est une « simple promenade : notre chef a déjà vu, dans son vase « divinatoire, tout ce qui arrivera[1]. »

Qu'il y ait dans le langage de ce chef et de ses guerriers quelque hâblerie, il est permis de le penser. Mais il y a sûrement autre chose. La preuve en est que jamais on ne se mettra en campagne avant que le signe favorable n'ait apparu. Il peut se faire attendre longtemps. Mais dès qu'il s'est produit, tout est gagné. L'ennemi ne *sera* pas battu ; il *est* battu. Le chef a déjà tué tel ou tel chef ennemi. Le coup de lance qui jettera par terre l'adversaire ne fera que parachever l'événement qui, dès à présent, est réel. Le langage que Callaway met dans la bouche du chef Zoulou exprime exactement ce que la divination signifie pour lui et pour son peuple.

III

La divination « par alternative » prend des formes variées. L'objet en demeure le plus souvent pareil : satisfaire le besoin de direction et de sécurité qui s'adresse, par des questions et des prières, aux puissances du monde invisible. Ainsi, dans l'île de Mangaia, en Polynésie, « le matin du jour fatal, le chef choisit deux belles coquilles d'*ariri*, une pour lui, l'autre pour son adversaire Koteateoru. Des instructions secrètes furent données à ses forces pour les cacher à un certain endroit. Les étroits sentiers entre les marais profonds furent interceptés. Cela fait, le chef retourna voir ses coquilles : à sa grande joie, celle qui représentait ses ennemis était tournée sens dessus dessous. Ce fut pour lui un présage

1. *Ibd.*, p. 342-43.

certain de leur perte[1]. » De même, en Nouvelle-Zélande, « pour prévoir l'issue d'une campagne, un jeune homme prend un certain nombre de baguettes égal à celui des tribus belligérantes, il aplanit un certain espace de terrain, y plante les baguettes comme des quilles sur deux lignes parallèles représentant les deux armées en présence, et s'éloigne un peu en attendant l'effet que produira le vent. Si les baguettes qui représentent l'ennemi tombent en arrière, l'ennemi sera culbuté; si c'est en avant, il sera vainqueur; si c'est obliquement, la victoire demeurera incertaine[2]. » Parfois, la question est posée directement, en termes exprès. Dans l'île de Motu, au moment de combattre, « le chef saisit son doigt du milieu (*natugu*) et dit, en le tenant avec l'autre main : « *Natugu, natugu*, « faut-il partir ou faut-il rester ? » Il tire le doigt, et s'il entend un craquement, il reste chez lui ou bat en retraite. En cas contraire, il avance[3]. » Les faits de ce genre, sous toutes les latitudes, sont extrêmement nombreux.

La divination porte sur des événements futurs de toute sorte : si un malade guérira, de quel sexe sera un enfant qui va naître, si la moisson sera bonne, si la pluie viendra, etc. Mais souvent elle sert aussi à découvrir simplement quelque chose de caché, ou à obtenir un renseignement important sur un fait déjà passé. Par exemple, on voudra savoir si un voyageur qui n'a pas donné de ses nouvelles depuis longtemps est en bonne santé, où se trouve un objet perdu, s'il a été égaré ou volé, qui a commis un acte dont souffre le groupe social, de quel côté il faut chercher une bête qui a disparu du troupeau, etc. Or, il est remarquable que les procédés employés

1. W. W. Gill. *Savage life in Polynesia*, p. 14-15.

2. *Société de Marie. Annales des Missions d'Océanie*, I, 94-95 (Lettre du P. Servant, 1841).

3. Rev. J. Chalmers. *Pioneering in New-Guinea*, p. 185.

dans ces cas, et dans une infinité d'autres analogues, ne diffèrent pas essentiellement de ceux qui servent quand il s'agit de connaître et d'assurer un certain résultat à venir.

Cette ressemblance s'explique d'abord par ce qui vient d'être dit de la représentation du temps propre à la mentalité primitive, quand elle perçoit des présages ou qu'elle en provoque, et quand elle interroge les puissances mystiques de qui dépend l'avenir. L'action de ces puissances lui paraît immédiate, au sens plein de ce mot. Elle s'exerce sans intermédiaire, par conséquent *tout de suite*, et l'événement futur qui sera produit par elle est déjà senti comme présent. S'il en est ainsi, les mêmes procédés de divination peuvent servir, qu'il s'agisse du succès de la campagne prochaine, ou de retrouver un cheval qui a disparu la nuit dernière. En outre, dans le cas d'événements à venir, les pratiques divinatoires impliquent une demande de secours et d'appui, et comme une prière adressée aux puissances invisibles. Ces éléments de la divination sont encore présents quand elle porte sur des faits passés ou des objets cachés. Seulement, au lieu de prier pour qu'une chose arrive, c'est-à-dire pour que les puissances invisibles la réalisent, le primitif leur demande de lui faire voir l'objet perdu ou le fait dont il n'a pas été témoin, mais que cette puissance peut lui révéler *immédiatement*. Peu importe donc que l'événement appartienne au futur ou au passé : il semble que, pour la mentalité primitive, le champ d'action des puissances mystiques constitue comme une catégorie du réel qui domine celles du temps et de l'espace, où les faits se rangent nécessairement pour nous. C'est en ce sens que leur expérience est plus ample, sinon plus riche que la nôtre. Elle contient davantage à la fois. Elle a des cadres moins rigides, ce qui lui permet de loger dans la même

réalité le visible et l'invisible, ce que nous appelons la nature et le surnaturel, en un mot, ce monde et l'autre. De là, les caractères communs à toute divination. Même quand il ne s'agit pas de l'avenir, ses procédés ne tendent pas seulement à connaître ce qui est présentement ignoré, ils s'efforcent en même temps d'obtenir l'aide des puissances qui peuvent lever le voile.

Quelques exemples mettront cela mieux en lumière. En Nouvelle-Guinée allemande, « le concours d'un sorcier est d'une importance particulière quand il s'agit de découvrir un voleur. Un vol a-t-il eu lieu, sans qu'on puisse désigner le coupable, on se rend chez celui qui possède le charme capable de le révéler. Ce sorcier prend sa hache, et il en frappe une liane, en prononçant un nom à chaque coup. Si la hache atteint la liane, le nom est celui d'un innocent; si elle la manque, l'homme nommé juste à ce moment est le coupable. Ou bien, il prend des feuilles, prononce sur elles des formules magiques, et frappe avec ce rameau sur son bras gauche. Si une feuille se détache, l'homme nommé en même temps n'est pas le coupable; mais si toutes les feuilles, malgré le coup, restent attachées au rameau, l'homme nommé à ce moment est le voleur [1]. » Tout près de là, chez les Kai, « quand un vol a eu lieu, pour en trouver l'auteur, l'indigène consulte le sort. Les procédés sont extrêmement variés. Par exemple, on attache au bout d'une corde une noix de coco pleine d'eau, et on lui imprime un mouvement de rotation, pendant que l'on prononce les noms de tous les habitants du village. Celui au nom de qui l'eau se répand au dehors est le coupable. Ou bien, on plante un bâton dans le sol et l'on place un vase dessus. On appelle les noms des habitants du village. Tant que celui du voleur

1. R. Neuhauss. *Deutsch Neu Guinea,* III, p. 251-52. (Environs du cap König Wilhelm).

n'est pas prononcé, le vase oscille et menace de tomber; au nom du voleur, il se tient en équilibre et reste immobile[1]. » Chez les Bukaua, voisins des Kai, « pour découvrir un voleur, les indigènes prennent une marmite dont le fond est rayé de rouge. Une tige est plantée dans le sol, au milieu de la place du village, et la surface supérieure de cette tige, rayée elle aussi de rouge, est parfaitement lisse. Un habitant du village essaye de faire tenir la marmite sur cette surface, et en même temps il appelle à tour de rôle les noms de tous les autres. Les indigènes, qui sont irrités par le vol, sont assis tout autour, et surveillent l'opération. La marmite menace continuellement de tomber : aussitôt que le nom du coupable est prononcé, elle s'arrête et demeure immobile. Aussitôt on fouille le filet du suspect, et l'on perquisitionne dans sa maison du haut en bas. Que l'objet volé s'y trouve ou non, le soupçon reste attaché à lui : l'opprobre est effroyable. Cet homme est obligé de quitter le village, sinon pour toujours, du moins pour longtemps, jusqu'à ce que l'affaire soit insensiblement tombée dans l'oubli[2]. »

Là où nous ferions une enquête, le Papou « consulte le sort ». Mais on sait que, pour lui, « sort » ne veut pas dire « hasard ». Au contraire, c'est un appel aux puissances mystiques, et le caractère magique de l'opération en garantit l'infaillibilité. Elle commence toujours par des rites qui mettent le sorcier, les assistants, et tout ce qui va s'accomplir en contact avec le monde invisible. On est ainsi transporté dans la région du sacré, et, par suite, la révélation qu'on obtiendra sera nécessairement véridique. Peu importe que l'expérience la confirme ou non. Si l'on analyse les représentations collectives qui sont ici en jeu, on verra que les méthodes employées découlent naturelle-

1. *Ibd.*, III, p. 127.
2. *Ibd.*, III, p. 471-2.

ment de la mentalité des indigènes, et qu'ils ne peuvent pas ne pas avoir en elles une confiance inébranlable.

Pourquoi sont-ils animés d'une telle colère contre le voleur inconnu, et si désireux de le découvrir? Agissent-ils au nom d'une justice sociale qui exige que la violation d'un droit soit suivie d'une sanction? Obéissent-ils à un sentiment impérieux, qui réclame le respect de la propriété privée? — Mais, dans les sociétés du genre de celles des Papous, la propriété, comme on sait, diffère de ce qu'elle est dans les nôtres. Le nombre des objets qui peuvent être possédés tour à tour par diverses personnes est extrêmement petit. A l'intérieur du groupe social, il n'y a guère d'achat ni de vente, ni de vie proprement économique. Si l'on fait abstraction de ce qui est propriété commune — les territoires de chasse, par exemple — chaque individu possède bien quelques objets qui sont à lui : mais ils lui « appartiennent » en un sens mystique, et plus profond que celui où nous prenons le mot. Ils participent plus ou moins de son essence. Ils lui appartiennent comme sa tête et ses membres, comme sa femme et ses enfants, comme les rognures de ses ongles, ses cheveux, ses poils, sa graisse, ses excréments. Le pagne dont il se couvre est imprégné de sa sueur, et par suite, fait partie de lui-même [1]. Pareillement, la lance dont il se sert à la chasse, le filet qu'il emploie à la pêche : qui y touche, touche à lui-même. Qui cherche à les prendre, est suspect des intentions les plus sinistres. Qui s'en est emparé, a désormais le pouvoir de lui faire tout le mal possible, et tient sa vie à discrétion. En quelles mains vont tomber ces véritables parties de sa personne? Qui sait si le voleur, ou un complice, ne l'a pas déjà « condamné »?

1. G. Landtman. *The folk tales of the Kiwai Papuans. Acta societatis scientiarum fennicæ*, XLVII, p. 313-5. Cf. *Ibd.*, p. 268.

Un voleur, dans ces sociétés, n'est donc pas simplement un membre « indésirable » du groupe, un homme le plus souvent paresseux, sans scrupule, et qui veut se procurer sans travail le produit du travail des autres. Il peut être encore, et surtout, un sorcier de la pire espèce, un assassin virtuel. En outre, pour s'emparer des objets dont il fera peut-être un usage si redoutable, il doit déjà se servir de procédés magiques. Il se rend invisible, il pénètre dans les cabanes pendant que les habitants dorment, il se livre sur eux à des violences dont ils n'ont pas conscience, etc. — Il est donc absolument indispensable de découvrir ce dangereux malfaiteur. Mais on n'y parviendra que si, aux forces mystiques qu'il a à son service, on en oppose d'autres, plus fortes, qui auront raison des siennes.

Les indigènes ne pensent donc pas à une enquête menée à la façon de la justice européenne. Ils en sont à mille lieues. Si on leur proposait d'en ouvrir une, ils n'en verraient pas l'utilité. Ce qui importe pour eux, c'est d'avoir une prise mystique sur le voleur inconnu. Or cette prise, s'il est membre de leur groupe, il leur est possible de l'obtenir. Ils peuvent employer de puissants moyens magiques pour essayer de découvrir son nom. Y parviennent-ils? on le tient. Il n'échappera pas. Car le nom, pour les primitifs, ne sert pas seulement à désigner les individus. Il est une partie intégrante de la personne, il participe d'elle. Si l'on dispose de lui, on est maître d'elle aussi. Livrer le nom d'un homme, c'est le livrer lui-même. De là les procédés en usage pour déceler le voleur. Pendant que l'opération mystique se déroule, par exemple l'oscillation d'un vase plein d'un liquide sur lequel on a prononcé une formule magique, — un homme qualifié pour cette fonction appelle successivement les noms de tous les membres du groupe. Ce faisant, il les met en contact avec la puissance mystique en action, sans qu'ils puissent

s'y dérober. Au moment où le nom du coupable est prononcé, le contact devient révélateur : le vase cesse d'osciller et reste immobile. Le voleur est découvert. Jamais les indigènes ne doutent du résultat, et ils n'ont besoin d'aucune autre preuve pour le corroborer.

Des procédés tout semblables sont observés un peu partout, en Australie, en Afrique australe équatoriale, occidentale, etc. Ils sont, pour ainsi dire, imposés par l'orientation même de la mentalité primitive. La coïncidence d'un certain nom avec le déclenchement attendu, qui est dû, pense-t-on, à l'intervention des puissances occultes, équivaut à une révélation provoquée en songe, tout comme la divination par alternative, dont nous avons vu plus haut des exemples. Sous la diversité des méthodes, l'opération demeure identique dans son fond.

Souvent aussi, au lieu de révéler le nom d'un coupable, la divination fait connaître dans quelle direction on doit le chercher, de quel côté il faut aller pour retrouver un objet perdu, etc. Ainsi, dans le Queensland septentrional, « un homme-médecine peut trouver avec certitude de quelle direction est venu le *ti* (agent de maléfice). Il s'en va dans la brousse, et il jette en l'air des boulettes qui ont l'aspect de charbon de bois, vers les quatre points cardinaux. Elles resteront en l'air, excepté celles qui sont dans la direction cherchée, et qui tomberont à terre. On m'apprit que le medicine-man avait extrait ces boulettes, par succion, du corps d'un malade dans une occasion antérieure »[1]. En Afrique du Sud, « les Cafres se servent de la mante religieuse pour la divination. Si du bétail s'est échappé, s'ils ont besoin d'un docteur, etc., ils prennent une de ces bestioles sur un brin d'herbe, et ils la mettent n'importe où. L'insecte se cherche une autre retraite, et la

1. W. E. Roth. *Superstition, magic and medicine. North Queensland Ethnography. Bulletin* 5, n° 130.

direction indiquée alors par sa tête est celle où l'on trouvera le bétail disparu, le docteur dont on a besoin, etc.[1]. » De même, chez leurs voisins les Hottentots, une boîte est un instrument de divination. On trempe une mèche de fil dans la graisse, et on en allume le bout, qui émerge de la boîte fermée : on la tient alors contre le vent. La direction dans laquelle part la fumée indique au Hottentot embarrassé où il doit chercher son bétail qui s'est échappé, ou un compagnon de route qui s'est perdu[2]. Dans ces faits, si connus qu'il est inutile d'en rapporter davantage, tout se passe comme si les directions possibles étaient énumérées à tour de rôle, de même que les noms tout à l'heure. Mais précisément, à cet appel des noms, il y avait, du moins à l'origine, une raison mystique : n'y en aurait-il pas une aussi à la recherche des directions ?

Aux yeux du primitif, rien n'est fortuit. Si donc la mante religieuse, ou la fumée, prend telle direction de préférence à toute autre, cette sorte de choix est une révélation, c'est-à-dire la réponse à la question posée, pourvu qu'elle l'ait été dans les termes magiques qui conviennent. En outre, si le nom d'un homme donne prise sur lui, parce qu'il est partie intégrante de sa personne, la région de l'espace où un homme est né et habite, celle où vit un groupe social, ne peuvent-elles pas jouer le même rôle, ne leur « appartiennent »-elles pas de la même façon, par une participation intime ? N'y a-t-il pas entre le groupe social, les individus qui le composent, et une certaine région de l'espace un lien mystique qui, comme leurs noms, peut les faire découvrir[3] ? Pour les primitifs, la représentation de l'espace, comme celle du temps, si tant est qu'ils en aient une expresse, est surtout qualitative.

1. Fr. Aegidius Müller. *Wahrsagerei bei den Kaffern. Anthropos*. I, p. 778.
2. L. Schultze. *Aus Namaland und Kalahari*, p. 226.
3. Spencer and Gillen. *The native tribes of Central Australia*, p. 303, 544.

Les régions de l'espace ne sont pas conçues, ni proprement représentées, mais plutôt senties dans des ensembles complexes, où chacune est inséparable de ce qui l'occupe. Chacune participe des animaux réels ou mythiques qui y vivent, des plantes qui y poussent, des tribus qui l'habitent, des vents et des orages qui en viennent, etc. La représentation d'un espace homogène, à laquelle nous sommes accoutumés, ne nous en donne pas du tout l'idée. Le fait suivant, recueilli en Australie occidentale, rendra sensible cette différence.

Une expédition composée d'Européens et d'indigènes est tourmentée par la soif. Elle examine des points d'eau pour voir s'ils sont à sec. Les indigènes creusent une sorte de cheminée dans le sable, et ils y enfoncent un bâton jusqu'au fond, pour essayer d'atteindre une couche d'eau sous-jacente. A un premier puits, on ne trouve rien. Au second, l'extrémité du bâton revient humide. Les indigènes redoublent d'efforts, et ils arrivent bientôt à du sable assez mouillé pour adhérer à la main quand on le serre. « Dès lors, il n'était plus besoin de creuser un large puits ; il suffisait désormais d'un trou beaucoup plus étroit au fond du puits déjà formé. Mais alors il se présenta une difficulté à l'esprit des indigènes, difficulté que nous ne comprenions pas du tout. *Pour eux*, la question suivante se posait : à quel point du puits devons-nous creuser maintenant pour être sûrs d'y trouver de l'eau ? tandis que *pour nous*, moins influencés qu'eux par l'imagination, ce point paraissait tout à fait indifférent : on pouvait évidemment obtenir de l'eau en creusant à n'importe quel endroit de la surface du fond du puits, puisqu'elle était également humide partout. Mais le noir ne se fie jamais au hasard, il lui faut une raison, bonne ou mauvaise, pour le guider dans toutes ses actions. En conséquence, ils soumirent aussitôt ce point épineux à une

discussion en forme. L'un d'eux proposa d'abord de creuser sur le côté ouest du puits : la mer étant de ce côté, il était probable qu'on y trouverait de l'eau. Mais cette proposition plausible fut immédiatement rejetée avec mépris, et l'on se moqua de son auteur. Sans doute, on trouverait de l'eau dans cette direction ; mais, venant de la mer, elle serait salée, et par suite, non potable. Un autre proposa alors de creuser dans la partie est du puits, pour cette raison que les Angaardies, qui habitaient de ce côté, avaient beaucoup de *boolia* (force magique), qu'ils savaient faire pleuvoir quand ils voulaient, et par conséquent ne manquaient jamais d'eau. Cette proposition parut clore le débat, et les indigènes étaient sur le point d'y donner suite, quand un vieillard exprima une crainte : si ces redoutables Angaardies prenaient de l'humeur en voyant que l'on empiétait ainsi sur leurs droits, et si, pour se venger, ils tournaient leurs terribles pouvoirs magiques contre les Watchandies ? Là-dessus, l'idée fut aussitôt abandonnée. Un sage proposa le nord-ouest, parce que la pluie arrivait toujours de ce côté-là, et cette suggestion aurait été acceptée, si un autre indigène n'avait proposé le sud, alléguant que les blancs, venus de cette direction, devaient avoir trouvé beaucoup d'eau durant leur voyage ; par conséquent, c'est de ce côté qu'on devait découvrir l'eau. Cette considération flatteuse pour nous l'emporta [1]. »

La mentalité primitive attache ainsi une haute importance à des rapports dont nous ne tenons aucun compte, et qui, par une sorte de participation, lient les êtres et les objets à la direction ou à la région de l'espace où ils se trouvent, soit d'habitude, soit actuellement. C'est à l'est qu'on trouvera de l'eau, parce qu'à l'est habitent les Angaardies, grands magiciens et habiles faiseurs de pluie ;

1. A. Oldfield. *The aborigines of Australia. Transactions of the ethnological society*, III, (1865) p. 282-3.

mais, à leur tour, les Angaardies participeront de la qualité de tout ce qui réside à l'est. De même, on découvrira de l'eau au sud, parce que les blancs, qui disposent d'une grande puissance magique, sont venus du sud : il existe ainsi une participation entre la région sud et les blancs, et elle est représentée, tantôt par une qualité propre aux blancs qui s'étend à la région sud, tantôt par une qualité de la région sud qui appartiendra aux blancs. Ces rapports, bien que familiers à la mentalité primitive, ne deviennent pas pour elle des objets de réflexion. Elle ne les exprime jamais d'une façon générale ou abstraite. Elle les pense moins qu'elle ne les sent. Précisément parce qu'elle les appréhende comme immédiats, par une sorte d'intuition, elle se règle sur eux pour agir, sans avoir besoin d'en prendre conscience. Elle se meut ainsi dans un espace qualitativement déterminé et plus riche en propriétés que le nôtre : car, si elle en ignore les propriétés géométriques, il est peuplé, en revanche, de qualités immédiatement perceptibles qu'il partage avec ce qui l'occupe.

Oldfield dit encore : « Tout homme de la tribu (Watchandie) est tenu de visiter, trois fois par an, l'endroit où il est né — pour quelle fin particulière, je n'ai pas pu arriver à le savoir[1]. » MM. Spencer et Gillen rapportent des usages analogues chez les indigènes de l'Australie centrale. On sait aussi que lorsque plusieurs tribus se rejoignent en un lieu de rendez-vous, chacune se loge aussitôt à l'endroit que lui assignent ses relations mystiques avec une région déterminée de l'espace. Le fait a été observé ailleurs qu'en Australie, où il est très net. « J'ai souvent été frappé, dit N.-W. Thomas, de l'exactitude de l'emplacement que prend chaque tribu dans le campement d'ensemble, — juste dans la direction où se trouve leur pays

1. *Ibd.*, p. 252.

d'après la boussole (ils en ont une connaissance parfaite). J'ai trouvé que cette règle ne souffrait pas d'exception, et d'après elle, quand des noirs arrivaient, je pouvais me faire une idée de quelle direction ils venaient[1]. »

M. A.-R. Brown, qui a étudié récemment trois tribus de l'Australie occidentale, a clairement décrit la participation que Oldfield avait observée un demi-siècle auparavant, dans la même région. « Dans les premiers jours de l'établissement des blancs sur le territoire de cette tribu et de ses voisines, les squatters employaient les indigènes comme bergers. On m'a dit qu'assez souvent il leur fut tout à fait impossible, dans les commencements, de persuader à un indigène de mener paître les moutons ailleurs que sur son propre terrain (le terrain de son groupe local).

« Un homme ne peut absolument pas quitter son groupe local, pour se faire naturaliser ou adopter par un autre. De même que la contrée lui appartenait, il appartenait à la contrée. S'il la quittait, il devenait un étranger, soit l'hôte, soit l'ennemi, des hommes dans la contrée de qui il se trouvait... Aujourd'hui le pays appartient aux blancs, et il faut bien que les indigènes vivent où ils peuvent. Mais, même maintenant, l'attachement d'un homme à la contrée de son groupe local n'a pas encore disparu. Des indigènes expriment souvent le désir de mourir et d'être enterrés dans le territoire de chasse qui leur appartient par héritage[2]. »

Ainsi, pour ces Australiens, dans la représentation du groupe social entrent non seulement les vivants et les morts, mais aussi, comme élément intégrant, le sol habité par eux, la région de l'espace où les ancêtres ont vécu, où

1. N. W. Thomas, *in Letters from Victorian pioneers*, p. 96.

2. A. R. Brown, *Three tribes of western Australia*, J. A. I., XLIII, p. 146.

ils vivent encore comme vivent les morts, attendant dans les centres totémiques décrits par MM. Spencer et Gillen l'occasion de renaître sous la forme d'un membre actuel du groupe. Cette liaison intime des vivants, des morts et du sol a été bien saisie par un missionnaire de la Nouvelle-Guinée anglaise. « On invoque les morts pour obtenir une bonne chasse et une bonne pêche là où ils ont chassé ou pêché. Et il semble que ce soit la raison principale qui porte les Kuni à retenir religieusement les noms de leurs aïeux. Lorsque, dans mon travail généalogique, un indigène ne savait pas me donner le nom de son grand-père ou de son bisaïeul, les assistants lui faisaient aussitôt cette observation : « Mais alors, comment fais-tu à la chasse[1] ? »

La participation entre le groupe social et la contrée qui est sienne ne s'étend pas seulement au sol et au gibier qui s'y trouve : toutes les puissances mystiques, les esprits, les forces plus ou moins nettement imaginées qui y siègent ont la même relation intime avec le groupe. Chacun de ses membres sent ce qu'elles sont pour lui et ce qu'il est pour elles. Là, il sait quels dangers mystiques le menacent et sur quels appuis mystiques il peut compter. Hors de cette contrée, il n'est plus d'appuis pour lui. Des périls inconnus, et d'autant plus terrifiants, l'entourent de toutes parts. Ce n'est plus *son* air qu'il respire, *son* eau qu'il boit, *ses* fruits qu'il cueille et qu'il mange, ce ne sont plus *ses* montagnes qui l'entourent, *ses* sentiers où il marche : tout lui est hostile, parce que les participations qu'il est habitué à sentir font défaut. De là son extrême répugnance à quitter son territoire, même momentanément. « Peut-être, dit le missionnaire Newton, le peu de goût que les indigènes montrent à s'en aller dans un autre district, pour y recevoir un traitement médical, est-il dû à la crainte des

1. P. V. M. Egidi. M. S. C. *La religione e le conoscenze naturali dei Kuni* (Nuova Guinea Inglese). *Anthropos,* VIII, p. 206.

esprits malfaisants d'un autre lieu, qui peuvent s'opposer spécialement à l'arrivée d'étrangers, et vaut-il mieux supporter les maux que l'on a. Il semble, en fait, que le seul bien que les esprits font aux habitants d'un endroit est d'effrayer les étrangers qui pourraient s'y introduire, et cela peut expliquer aussi la répugnance que les indigènes avaient autrefois à voyager loin de chez eux. Etait-ce l'instinct conservateur de ces indigènes, leur crainte des étrangers qui leur faisaient attribuer les mêmes sentiments aux esprits, ou était-ce cette crainte qui leur inspirait cet instinct conservateur ? Qu'est-ce qui est cause, qu'est-ce qui est effet ? Voilà le genre d'énigmes en présence desquelles on se trouve, quand on entre en contact avec les races indigènes, dont pas un blanc ne peut comprendre l'esprit et les manières de penser[1]. »

Non loin de là, en Nouvelle-Guinée allemande, « il y a deux ans, on vit arriver chez le missionnaire Hanke, à Bongu, un homme qui venait de Bilibili, au nom des gens de son village qui s'étaient enfuis dans le pays de Rai : il lui demanda de s'entremettre pour que le gouvernement leur permît de revenir à Bilibili. Il raconta, à l'appui de sa requête : « Les esprits de nos ancêtres sont venus nous trouver à Rai ; ils étaient très en colère, ils grondaient, et ils disaient : Comment pouvez-vous laisser désert l'endroit où tous nos esprits demeurent ? Qui y a-t-il là maintenant pour s'occuper de nous ? Et alors, continua l'homme, les esprits ont craché avec mépris sur les pots neufs, qui n'étaient pas encore tout à fait finis, et ces pots se sont tous brisés. Ainsi nous vivons maintenant, en étrangers, chez les gens de Rai, nous n'avons pas de champs à nous, et, ce qui est le pire, nous ne pouvons pas nous fabriquer de poterie. Laissez-nous donc revenir sur notre ancien terri-

1. H. Newton, *In far New-Guinea*, p. 86.

toire, afin que les esprits cessent d'être fâchés contre nous[1]. »

Il est donc difficile aux primitifs de vivre ailleurs que sur le terrain qui fait partie, si l'on ose dire, de leur groupe social. Il ne l'est pas moins de se battre ailleurs. Ainsi, en Nouvelle-Zélande, « quel que soit le courage qu'une tribu peut posséder quand elle est sur son propre territoire, il s'évanouit quand elle le quitte, et ils n'hésitent pas le moins du monde à avouer qu'il en est ainsi... ils craignent des surprises et des attaques de tous les côtés[2]... » Le fait est général et les observations analogues très nombreuses.

En vertu de la même participation, l'homme qui est éloigné pour toujours du sol où vit son groupe social cesse d'en faire partie. Il est mort pour lui, — plus mort que s'il avait simplement fini de vivre et reçu les honneurs funèbres accoutumés. C'est le cas des prisonniers de guerre qui ont été épargnés, et adoptés par la tribu qui les a capturés. De même, l'exil perpétuel équivaut à la mort. A Vura (îles Salomon), « un chrétien, dans un mouvement de fureur, avait frappé sa femme si brutalement qu'il lui avait brisé la mâchoire. Elle mourut en quelques heures. Cette femme, au témoignage même des siens, l'avait exaspéré, et avait porté continuellement contre lui des accusations injustifiées. Ils n'en voulurent pas moins, selon l'ancienne coutume, exercer une vengeance privée, et le tuer, mais les chefs intervinrent. Il fut jugé et condamné à la déportation perpétuelle. Cette sentence satisfit complètement l'opinion publique : les gens considérèrent qu'il *serait mort pour eux*[3]. »

Enfin, voici un rite symbolique africain qui laisse transparaître la relation entre le sol et le groupe qui y vit. « Quand un Ronga revient de Kimberley avec la femme

1. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1907, p. 137.
2. W. Brown. *New-Zealand and its aborigines*, p. 47. (1845).
3. E. J. Armstrong. *The history of the Melanesian mission*, p. 308.

qu'il y a épousée, ils en rapportent une petite quantité de terre prise à l'endroit qu'ils viennent de quitter, et la femme doit en manger un peu chaque jour dans sa soupe, pour s'accoutumer à sa nouvelle résidence. Cette terre fait la transition entre les deux domiciles[1]. »

Tout cela explique que, dans certains cas, la divination se serve de la direction dans l'espace, comme elle le fait du nom d'un homme. La direction où l'homme se trouve, la région de l'espace où il habite sont « siennes », au sens plein du mot, comme ses membres et son esprit, puisque, selon l'expression frappante de M. Brown, il appartient à sa contrée comme sa contrée lui appartient. Dès lors, un homme peut être dénoncé par la direction de l'espace où il se trouve, aussi bien que par des traces laissées sur le sol où l'on reconnaît son pied. C'est une qualité caractéristique de sa personne, ou tout au moins, de son groupe.

Avec le temps, ce procédé peut perdre son sens original, devenir machinal, et finir par être employé même en des occasions qui n'ont rien de commun avec sa signification primitive. Quand le Hottentot, pour retrouver ses bœufs qui se sont échappés pendant la nuit, se guide sur la direction que prend une mante religieuse, on peut penser que c'est là une forme de divination toute semblable aux procédés par coïncidence et par alternative qui ont été étudiés plus haut. Mais ceux-ci aussi ont eu, d'abord, un sens mystique. Et peut-être subsiste-t-il, dans l'esprit du Hottentot, quelque sentiment obscur de la participation que nous avons vue si vivante dans les représentations collectives des Australiens.

Si l'étude qui précède avait pour objet de parcourir l'ensemble des procédés divinatoires en usage dans les sociétés

1. H. P. Junod. *The life of a South African tribe*, I, p. 47 (note).

inférieures, elle resterait fort incomplète. Ceux dont il a été question n'en représentent qu'une faible partie. Mais je ne me suis proposé que d'analyser ce que les pratiques divinatoires — ou désignées par ce mot — signifient aux yeux des primitifs, ce qu'ils en attendent, et comment les mêmes représentations collectives les ont conduits aux procédés les plus divers. Il suffisait pour cela d'exemples empruntés aux sociétés les moins élevées qui nous soient connues.

Beaucoup de procédés de divination dont je n'ai pas parlé y sont employés. On pourrait les analyser d'après les mêmes principes. Les primitifs, par exemple, savent utiliser, pour communiquer avec le monde invisible, les propriétés spéciales des médiums, et mettre ceux-ci en « état second ». Ils n'ignorent à peu près rien des phénomènes familiers aux spirites de tous les pays et de tous les temps. Les *Phantasms of the living* de Myers ne leur offriraient rien qui les surprît. Le commerce avec les esprits, en particulier avec ceux des morts, fait partie de leur expérience quotidienne. Tout en le redoutant parfois, ils se risquent souvent à le rechercher, avec les précautions nécessaires. Ils savent discerner parmi eux les « sujets » plus sensibles que les autres à l'influence des puissances invisibles, et plus capables de recevoir les révélations de l'au-delà. Ces sujets deviennent des devins, des voyants, des sorciers au bon sens du mot. C'est à eux que l'on s'adresse quand on a besoin d'une révélation particulière. Chez les Esquimaux, les opérations divinatoires sont réservées au medicine-man, à l'*angekok*. Pour les accomplir, il se met lui-même en état de sommeil hypnotique ou de *trance*, de catalepsie ou d'extase, c'est-à-dire, il se transporte dans la région des puissances invisibles, et il entre en communication avec elles. Il voit et il entend les morts, il franchit en un instant, sans être vu, les plus grandes distances par la voie

des airs, etc. C'est une expérience analogue à un songe provoqué, c'est-à-dire à une vision privilégiée et infaillible.

Les primitifs connaissent aussi la divination, très voisine de la précédente, qui s'opère par le moyen d'un cristal, d'un miroir (quand ils en ont), d'une surface liquide, etc. Pour prendre un exemple entre mille, au Groenland, selon Crantz, « ils prétendent découvrir si un homme qui n'est pas revenu de la mer comme on l'attendait, est mort ou en vie. Avec un bâton, ils élèvent la tête du plus proche parent de l'absent au-dessus d'un baquet plein d'eau ; et dans ce miroir ils aperçoivent l'homme renversé dans son kayak au fond de l'eau, ou bien assis tout droit dans son embarcation et en train de ramer [1]. »

Les docteurs et les sorciers sont doués, en général, d'une « clairvoyance » particulière. Ce qui reste invisible aux autres, leurs yeux le perçoivent. Aussi sont-ils « plus qu'hommes » pendant leur vie, et souvent après leur mort. Ils possèdent parfois le pouvoir de discerner des coupables à leur seul aspect, et l'on a toute confiance en leurs affirmations. Ainsi « il est intéressant de remarquer, dit M. Dixon, que les shamans, à ce que croient les Shasta, ont le pouvoir de dire immédiatement si une personne a commis une mauvaise action, de quelque nature qu'elle soit. Ils le peuvent, parce que, quand ils regardent quelqu'un qui a volé ou commis quelque autre méfait, cette personne apparaît au shaman, selon sa propre expression, « couverte d'obscurité [2]. »

Le caractère propre de cette clairvoyance, qui joue un rôle dans un grand nombre de pratiques divinatoires, est d'être immédiate et intuitive. Il faut que la réponse à la

1. D. Crantz. *History of Groenland*, I, p. 214. (1767).

2. R. B. Dixon. *The Shasta. Bulletin of the American Museum of natural history*, XVII, p. 488-89.

question posée se révèle au devin ou au shaman dans un acte unique et indécomposable de vision simple. Callaway a judicieusement insisté sur ce point. « Quand un objet précieux est égaré, on le cherche tout de suite. Si on ne peut le trouver, chacun commence à pratiquer la divination intérieure, en essayant de sentir où est l'objet : car, ne pouvant le voir, il sent intérieurement comme une direction qui lui dit que s'il se rend à tel endroit, l'objet est là, il le trouvera... A la fin, il le voit, il se voit lui-même qui en approche ; avant de quitter la place où il est actuellement, il le voit d'une façon tout à fait nette, et alors il ne doute plus... Cette vision est si claire que c'est comme si ce n'était pas une vision intérieure, mais comme s'il voyait réellement l'objet même et l'endroit où il est ; il se lève donc promptement, et il se rend à cet endroit. Si c'est un endroit caché, il se précipite, comme s'il y avait quelque chose qui le pousse à aller aussi vite que le vent. S'il a employé une véritable divination intérieure, il voit vraiment l'objet. Mais s'il a procédé par simple raisonnement, en réfléchissant qu'il n'est pas allé ici, ni là, et que, par conséquent, l'objet ne peut se trouver qu'ailleurs, en général, il manque le but [1]. »

Cette description est instructive. Elle fait toucher du doigt, à l'occasion d'une pratique familière à la mentalité primitive, sa défiance à l'égard des opérations discursives et du raisonnement, et sa préférence pour une appréhension intuitive immédiate. Les opérations discursives ne lui paraissent pas seulement pénibles et ennuyeuses. Elle a une raison plus décisive de les éviter : elle n'y croit pas. Lorsque l'occasion se présenterait pour elle de les employer, — ce qui est rare, car le plus souvent elle n'y pense même pas — elle les écarte, comme étant de nature

1. C. H. Callaway. *The religious system of the Amazulu*, p. 338-39.

à obscurcir ou à empêcher la vision qui seule fait sentir la présence de l'objet cherché.

Entre un raisonnement, si évident et si simple qu'il nous paraisse, et cette vision immédiate, la mentalité primitive n'hésite pas. C'est là une des raisons qui la font recourir, à tout instant, à des pratiques divinatoires si variées. Pour cette mentalité tournée vers le monde invisible, et toute préoccupée de participations mystiques, la divination, entendue à la fois, ou selon les cas, comme une vision, comme un présage sollicité, comme une prière, comme une révélation touchant les dispositions des puissances invisibles, et enfin comme une possession actuelle d'un avenir déjà présent, répond aux curiosités de l'esprit et aux besoins de l'action beaucoup mieux qu'aucun raisonnement ne saurait le faire.

CHAPITRE VIII

LES ORDALIES

L'histoire du moyen âge nous a rendues familières les épreuves, apparentées de près à la divination, que l'on appelle jugements de Dieu, ou ordalies. L'antiquité grecque, comme M. Glotz l'a bien montré, les avait connues [1]. On les rencontre aussi dans nombre de sociétés inférieures. Pourtant, il sera prudent de ne pas admettre d'avance l'identité des faits dans des sociétés très différentes les unes des autres. Je ne prendrai pas pour accordé que les ordalies des primitifs constituent une procédure judiciaire spéciale qui laisse aux dieux la faculté de sauver un condamné, peut-être innocent, (antiquité grecque), ou qui remet à Dieu la décision d'un procès (moyen âge). Laissant de côté toute définition préalable, je me bornerai d'abord à l'analyse des faits, et je les emprunterai de préférence aux sociétés africaines où les ordalies tiennent une place considérable, sans m'interdire cependant de prendre ailleurs des termes de comparaison.

Un premier trait s'est imposé partout à l'attention des observateurs : c'est la confiance entière, invincible, on pourrait dire la foi inébranlable que les primitifs ont en l'ordalie. Les missionnaires italiens du Congo, au XVIIe siècle, ont déjà insisté sur ce point. « J'étais stupéfait en moi-même, et je ne pouvais me persuader que des

1. G. Glotz. *L'ordalie dans la Grèce primitive.* Paris, 1909.

hommes, si grossière que fût leur ignorance, pussent prêter une telle foi à des supercheries si évidentes, et ne pas admettre au moins quelqu'une des nombreuses raisons que les missionnaires leur faisaient valoir chaque jour à ce sujet... Mais, au lieu de se rendre, ils haussent les épaules, et ils répondent : il est impossible que nos épreuves nous trompent; cela ne se peut pas, cela ne se peut pas [1] ! »

La même foi robuste est attestée aujourd'hui par les explorateurs et les missionnaires. « L'indigène croit de toute sa force à l'efficacité de l'ordalie. Constamment, pour les accusations les plus insignifiantes, mes porteurs offraient de se soumettre à l'ordalie du poison[2]. » — « Tous les indigènes, dit Macdonald, croient que le *mvai* (poison d'épreuve) est infaillible, tandis qu'ils savent fort bien que le témoignage de leurs compatriotes ne l'est pas... Nous sommes ici en présence de la foi la plus enracinée qui existe dans ces tribus. S'ils croient à quelque chose, c'est à l'ordalie. Un jour, je demandai à Kumpana, de Cherasulo : « Que feriez-vous, si un homme volait de l'ivoire, si, soumis à l'épreuve du *mvai*, il le vomissait, et qu'on le trouvât ensuite en train de vendre l'ivoire volé ? — Si l'homme avait volé l'ivoire, me répondit Kumpana, il ne vomirait pas le *mvai* ; le *mvai* le tuerait. » J'ai souvent fait des suppositions de ce genre devant les indigènes. J'avais beau dissimuler soigneusement ma pétition de principe ; ils faisaient remarquer tout de suite que je supposais des cas qui ne pourraient jamais se présenter[3]. » — « Les noirs sont toujours prêts à prendre le poison, et il est rare que l'accusé se dérobe par la fuite à l'obligation

1. Cavazzi. *Istorica descrizione de'tre regni di Congo, Matamba ed Angola*, p. 97.

2. L. Decle. *Three years in savage Africa*, p. 512.

3. Rev. J. Macdonald, *Africana*, I, p. 160.

de subir l'épreuve. Conscients de leur innocence, l'épreuve du poison ne leur inspire aucune crainte[1]. » — « Les noirs croient fermement que celui qui se sent innocent peut boire le *m'bambu* en toute tranquillité : il ne mourra pas. Par exemple, un jour que nous avions fait une excursion, il nous manqua un couteau dans notre campement. Nous crûmes d'abord qu'il nous avait été volé par un des nombreux indigènes que nous voyions accroupis sur le sol dans notre voisinage. Aussitôt, avant même que l'accusation eût été formulée, tous se déclarèrent prêts à boire le *m'bambu* afin de prouver leur innocence. Bien entendu, nous n'y consentîmes pas, et après une recherche plus exacte, le couteau perdu se retrouva[2]. » Chez les Bassoutos, « hier matin, une femme d'un village voisin est venue m'annoncer qu'elle allait passer par l'épreuve de l'eau bouillante pour sorcellerie. Elle a pour voisine une vilaine femme qui ne cesse de l'accuser de sorcellerie, et lui rend la vie amère depuis des mois : poussée à bout, elle a offert de subir l'épreuve de l'eau (tremper les mains dans l'eau bouillante). Ma voisine n'était nullement effrayée à la perspective de l'épreuve qu'elle allait subir. Ne se sentant pas sorcière, elle était sûre de ne pas être échaudée[3]. »

En Afrique orientale, il n'en est pas autrement. « Le Konde est tout à fait convaincu de l'infaillibilité de cette ordalie, écrit le missionnaire Schumann. Ils ont du respect pour celui qui a vomi le poison, et ils l'honorent. Tout le monde boit la coupe de *muavi*, petits et grands, hommes et femmes, à l'exception des seuls chefs, qui, le cas échéant, se font remplacer par d'autres » (non pas, sans doute, parce qu'ils craignent le résultat de l'épreuve, mais à cause

1. P. Pogge. *Im Reiche des Muata Jamwo*, p. 39.
2. H. von Wissmann, Wolf... *Im Innern Afrikas*, p. 144.
3. *Missions évangéliques*, LXXXI, p. 31 (Th. Burnier).

du caractère sacré de leur personne). — « Le Konde, dit de même Merensky, est toujours disposé à se soumettre à une ordalie. Boire le *muavi* est une épreuve de ce genre tellement en faveur dans le pays que chacun a sans cesse ce mot à la bouche : « Je veux boire le *muavi* » (pour prouver qu'il a raison). Même les jeunes garçons tiennent ce langage. On boit le *muavi*, non seulement pour décider de l'innocence ou de la culpabilité, mais aussi parce que c'est un moyen simple de faire la lumière dans une contestation de droit embrouillée. A quoi bon se fatiguer à des investigations pénibles, quand il est si facile de savoir à quoi s'en tenir en faisant prononcer la sentence par le vase à *muavi* ! [1] » Pourtant, ce n'est pas par paresse, comme on le verra tout à l'heure, que les indigènes ont recours à l'ordalie, même quand il ne s'agit pas d'un crime.

En Afrique occidentale, Winterbottom raconte l'histoire d'une jeune femme qui, accusée de sorcellerie, et sachant ce qui l'attend si elle nie, prend le sage parti d'avouer. Elle n'est pas vendue immédiatement comme esclave, parce qu'elle est enceinte, et elle réussit à se réfugier chez les blancs. « Telle est pourtant leur ignorance, ils sont si loin de soupçonner la fourberie et la scélératesse, que cette femme, bien que convaincue de son innocence, se borna à dire que les « grigris étaient mauvais », et qu'elle souhaitait seulement d'avoir une occasion de boire « l'eau rouge », certaine qu'elle était que ce breuvage ferait éclater son innocence [2]. » Et, sur le bas Niger, « la croyance est que les innocents seuls échappent, et que seuls les coupables meurent [3]. » De là, les ordalies en masse, et les victimes parfois par centaines, à la mort

1. Fülleborn. *Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet. Deutsch Ost Afrika*, IX, p. 309-310.

2. Th. Winterbottom. *An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra-Leone*, I, p. 142-43.

3. Major A. G. Leonard. *The lower Niger and its tribes*, p. 480.

d'un chef, par exemple, ou même, par mesure de précaution, à son avènement.

D'où vient cette foi universelle si ferme, qui scandalise l'Européen ? Comment le noir, souvent si avisé et même si subtil, quand il s'agit de défendre ses intérêts, est-il si aveugle lorsque sa vie est mise en danger par l'ordalie ? Comment ne voit-il pas qu'en acceptant ces épreuves, il se livre pieds et poings liés au « docteur » qui prépare la coupe empoisonnée, au chef dont le docteur est l'instrument, ou à ses propres ennemis qui le soudoient ? Quand on lui signale ce péril trop évident, il hausse les épaules ou il s'indigne. Lorsqu'on insiste sur l'absurdité de la procédure, il fait la sourde oreille. Aucun argument n'a de prise.

Au lieu de déclarer cette obstination absurde et inconcevable, reportons-nous à d'autres démarches de la mentalité primitive où s'affirme une foi du même genre. Peut-être alors nous paraîtra-t-elle moins étrange. Rappelons-nous, par exemple, le noir du Congo qui soutenait à Bentley que les crocodiles sont inoffensifs, et qu'ils n'attaquent jamais l'homme, au moment même où on lui montrait deux anneaux de femme trouvés dans l'estomac d'un de ces animaux ; — ou bien le Ronga qui consulte les osselets pour savoir quel remède on fera prendre à un malade. Partir de l'hypothèse que ces primitifs raisonnent comme nous, je veux dire, se représentent comme nous la liaison des causes et des effets, c'est renoncer d'avance à les comprendre. Ce qu'ils pensent et ce qu'ils font ne peut alors que nous paraître ridicule et puéril. Mais si, au lieu de supposer chez eux nos propres habitudes d'esprit, nous essayons de nous plier à leur attitude mentale, indifférente aux liaisons causales les plus simples, et uniquement préoccupée des forces mystiques et invisibles, nous verrons que leur façon de penser et d'agir en est la conséquence naturelle, et même nécessaire.

L'Européen ne peut pas s'empêcher de tenir compte, avant tout, des effets physiologiques du poison. Par suite, les résultats de l'épreuve varieront pour lui en fonction de la violence et de la quantité de la drogue introduite dans l'organisme. Suffisamment forte, la dose aura toujours raison de celui qui l'avale, qu'il soit coupable ou innocent ; insignifiante, elle ne fera aucun mal au pire scélérat. Le blanc trouve extraordinaire que l'indigène ferme les yeux à des truismes si simples.

Mais le point de vue d'où les noirs jugent est tout différent. L'idée de ce que nous appelons poison n'est pas nettement définie dans leur esprit. Sans doute ils savent par expérience que certaines décoctions peuvent tuer qui les boit. Néanmoins, ils ignorent le mécanisme de l'empoisonnement, et ils ne cherchent pas à le connaître ; ils ne soupçonnent même pas qu'il existe. Selon eux, si ces décoctions peuvent être mortelles, c'est parce qu'elles sont le véhicule de forces mystiques, comme les remèdes qu'ils emploient dans les maladies, et dont toute l'efficacité s'explique ainsi. « Leurs drogues produisent leurs effets, écrit M. Nassau, non pas comme les nôtres, par certaines propriétés chimiques, mais par la présence d'un esprit dont elles sont le véhicule favori. » Et miss Kingsley dit de son côté : « Dans toute action qui s'exerce, un esprit agit sur un esprit : donc l'esprit du remède agit sur l'esprit de la maladie. » Il en est précisément de même du poison d'épreuve. Les noirs n'en conçoivent pas les propriétés positives : ils ne pensent qu'à sa vertu mystique et immédiate. « Ils ne le considèrent pas comme un poison, dit fort bien Winterbottom, parce qu'ils ne pensent pas qu'il serait mortel si la personne qui le boit était innocente [1]. » C'est une sorte de *réactif* mystique, et, comme tel,

1. Th. Winterbottom, *Ibd.*, I, p. 270.

infaillible. L'indigène en est si convaincu que souvent il ne prendra aucune précaution avant de subir l'épreuve. Il n'usera pas du droit qu'il a de surveiller la préparation du poison, il n'examinera pas la dose pour voir si elle n'est pas trop considérable, le liquide trop épais, etc... A quoi bon, puisque le breuvage n'agit pas matériellement, pour ainsi dire, mais spirituellement? Q'on en avale un peu plus ou un peu moins, il n'importe. Ce n'est pas de cela que dépend le résultat de l'épreuve. « L'accusé, dit-on, a voix au chapitre dans le choix de celui qui broie le poison ; mais telle est la foi que l'on a dans l'ordalie, que les indigènes regardent comme un détail sans importance que le poison soit broyé par celui-ci ou celui-là [1]. »

II

Jusqu'ici, l'ordalie semble être un procédé magique, destiné à faire apparaître, sans doute possible, si un accusé est innocent ou coupable. L'usage, constant dans certaines sociétés, qui en est fait ainsi, a frappé l'imagination de la plupart des observateurs. C'est lui qu'ils mentionnent presque exclusivement, non sans exprimer en même temps leur surprise et leur indignation. Mais l'ordalie est employée aussi dans d'autres circonstances, où elle n'a plus rien de commun avec une procédure judiciaire. « Il n'est pas rare, dit Bentley, que les indigènes recourent à l'ordalie du poison pour décider en d'autres matières. Une jeune femme, qui vit maintenant tout près de notre station de Wathen, avait bu le *nkasa*, il y a quelques années, pendant une maladie de son oncle, afin de découvrir s'il guérirait ou non. Elle n'avait que douze ans à ce moment-là [2]. » Dans

1. Rev J. Macdonald. *Africana*, I, p. 204.
2. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, I, p. 278-79.

la même région, l'ordalie par l'eau bouillante servait aussi à obtenir un pronostic médical. « Le docteur met sur le feu une marmite pleine d'eau et d'autres ingrédients, et, quand elle bout, il y plonge sa main nue, et l'en retire intacte, pour faire voir que c'est là un privilège réservé à son ministère ; ensuite il marmotte au-dessus de cette eau son maudit exorcisme, et comme s'il prétendait s'en faire obéir, il lui donne l'ordre de dire si le malade doit mourir ou non ; alors, plongeant de nouveau la main dans l'eau bouillante, s'il l'en retire brûlée, c'est un présage de mort certaine ; si elle est intacte, il est sûr que le malade guérira [1]. » Dans ces deux cas, l'ordalie n'est-elle pas une forme de divination toute semblable à celles que l'on a vues au chapitre précédent, et ne doit-elle pas être interprétée dans le même sens ?

L'épreuve par le *muavi* peut aussi servir, comme les pratiques divinatoires, à sortir d'embarras dans une difficulté soudaine. Un homme comme on n'en a jamais vu, un blanc, se présente : qui sait de quoi il est capable, quels pouvoirs magiques il possède, et quelles calamités il peut apporter ? Faut-il le laisser mettre le pied sur le sol du pays ? « Lukengo avait assemblé un grand conseil de famille, et ensuite, au milieu d'un grand concours de peuple, il avait ordonné de faire prendre à un coq le poison *ipomme* : si le coq vomissait le poison, ce serait une preuve que je venais en ami ; mais si le coq mourait, il faudrait me traiter effectivement en ennemi [2]. » — « Quand tu vins pour la première fois, dit le roi Lewanika au missionnaire Coillard, il y a dix ans, les Barotsi, soupçonneux de tes intentions, se hâtèrent de consulter les osselets, et d'administrer le *muati* (un violent poison) à

1. Cavazzi. *Istorica descrizione de'tre regni di Congo, Matamba ed Angola*, p. 82.

2. H. von Wissmann, Wolff... *Im Innern Afrikas*, p. 231.

une quantité de poules. Les unes moururent, les autres pas ; d'où les messages ambigus qui te furent transmis. Ils n'osaient pas te défendre franchement l'entrée du pays, et pourtant ils avaient peur de te recevoir. Aussi s'évertuèrent-ils, par toutes sortes d'artifices, à te barrer le chemin, et à te décourager. Le manteau que tu m'envoyas alors, pas plus que les présents subséquents, je ne les vis jamais. On les avait déclarés ensorcelés et on les arrêta en route [1]. » — On peut rapprocher de ces faits un autre tout semblable, observé dans l'Inde chez les Miris. « A l'arrivée du premier officier anglais que l'on eût jamais vu dans ces montagnes, les augures, dans chaque village, tuèrent des volailles, en vue de s'informer, d'après l'aspect de leurs entrailles, si cette visite leur présageait bonheur ou malheur [2]. » En quoi ce cas diffère-t-il des précédents, sinon par la matérialité des procédés employés ? Et si les pratiques divinatoires ont pour objet, comme on l'a vu, de prendre conseil des puissances invisibles et de leur demander aide et protection, tout en essayant de voir dans l'épreuve présente le succès futur, déjà réalisé, ne faut-il pas comprendre de la même manière l'ordalie qui remplit le même office ?

Pareillement, nous savons que les Dayaks de Bornéo ne commenceraient jamais à défricher un terrain, si le choix de l'emplacement n'était approuvé par des présages favorables. Mais, chez les Wakonde, « quand un homme veut se construire une maison quelque part, il a recours à l'oracle. Il fait prendre le *mwai* à un coq et à un chien. Si l'animal vomit le breuvage, l'endroit est considéré comme propice, et l'homme se met à l'ouvrage avec confiance [3]. »

1. *Missions évangéliques*, LXIV, p. 447.
2. Dalton. *Descriptive Ethnology of Bengal* (Hill Miris), p. 31.
3. Fülleborn. *Das deutsche Njassa und Ruwumagebiet. Deutsch Ost Afrika*, IX, p. 310 (note).

Le missionnaire Schumann se sert ici du mot oracle pour désigner une ordalie, qui est en effet, évidemment, un présage provoqué.

Voici encore, à ce sujet, une observation caractéristique, recueillie dans l'Inde, chez les Khonds. « Le serment (ordalie) de la poule. Ceci est un petit serment pour voir s'il y a lieu d'en faire un plus grand. On veut forcer une personne, par exemple, de faire le serment du tigre ou du fer. Que fera cette personne ? Elle prendra une poule, et lui plongera trois fois les pattes dans l'eau bouillante en disant : « Bura d'en haut, Bura d'en bas, tu as créé la terre, tu as fait les feuilles, les arbres, les vaches, etc..., aujourd'hui je fais un serment : si je suis coupable, que les jambes de cette poule soient brûlées ! » Si elles sont brûlées, il se croira coupable et rendra l'objet contesté : sinon, il fera le grand serment du tigre [1]. » Ainsi, avant de se soumettre à une ordalie qui peut être mortelle (passer la nuit hors du village, exposé à l'attaque du tigre), l'indigène en pratique lui-même une autre, d'où il fait dépendre sa décision : celle-ci est, sans aucun doute, une simple pratique divinatoire, par alternative. Mais le « grand serment » n'est-il pas, à ses yeux, exactement de même nature que le « petit serment », au danger près ? Autrement, comment l'indigène pourrait-il, sans hésiter, préjuger d'après le petit quel sera le résultat du grand ?

Pour conclure sur ce point, on lit dans le dictionnaire de la langue du Congo, composé par Bentley, que l'ordalie (par le poison, par le fer chaud, par la perle introduite dans le coin de l'œil, etc.), s'appelle *nkasa*, et que la consultation du sort, par un procédé quelconque, se désigne aussi par le mot *nkasa*, en y joignant le nom des instruments employés à cette consultation. *Nkasa za nianga*

1. P. Rossillon. *Mœurs et coutumes du peuple Kui* (Khonds). *Anthropos*, VII, p. 661-62.

consulter le sort par le moyen de l'herbe *nianga* [1]. Le même mot sert donc à exprimer l'idée de divination et celle d'ordalie. Entre les deux, l'indigène du Congo ne distingue pas, du moins quant à l'essence de l'opération. La matérialité des procédés peut différer : — elle est déjà très variée en ce qui concerne ce qu'on appelle proprement divination ; — mais la fin poursuivie demeure la même. Toutefois, il serait peu exact de dire que la divination est un genre dont l'ordalie est une espèce. Ce mode de classification convient mal aux formes d'activité de la mentalité primitive, qui n'est guère conceptuelle. La divination et l'ordalie appartiennent toutes deux à un même type de pensée et d'action, où cette mentalité se met en contact avec les puissances invisibles dont elle sollicite à la fois la décision et l'appui.

S'il en est ainsi, l'ordalie servira à trancher les litiges les plus divers. Par exemple, à Bornéo, chez les Dayaks, « deux jeunes gens étaient rivaux et se disputaient la main d'une jeune fille : ils se lancèrent un défi. Le vainqueur serait celui qui pourrait rester le plus longtemps sous l'eau. Cette sorte singulière de duel n'est pas particulière aux Kantu Dayaks, elle se pratique aussi chez les Batong Lupar, les Seribas et dans d'autres tribus de Sarawak... Au premier signe d'asphyxie que donne un des deux rivaux, les seconds qui sont là tout près les retirent de l'eau tous les deux. En général, aucun ne voudrait revenir de son propre gré à la surface de l'eau, et ils aiment mieux se noyer que de s'avouer vaincus : c'est un point d'honneur pour eux de ne pas être battus dans une épreuve de ce genre. » On y recourt en maintes circonstances, et en général quand il n'y a pas moyen de régler autrement un conflit. « Le plus souvent, avant cette épreuve, on essaie

1. W. H. Bentley. *Dictionary and grammar of the Kongo language*, p. 505-6.

de trancher la question par un combat de coqs ; s'il ne donne pas de résultat satisfaisant, on en vient alors à l'épreuve plus grave de la plongée [1]. »

Cette dernière ordalie sert donc, en quelque sorte, de seconde instance, la décision étant d'abord demandée à un combat de coqs. Or ce combat a pour but de faire apparaître de quel côté sont les puissances invisibles. Le coq vainqueur ne l'emporte sur l'autre que par le consentement et l'appui de ces puissances, et, en vertu d'une participation constante, chacun des deux adversaires est identifié avec son coq. L'épreuve est donc de tout point comparable à la divination par alternative : l'ordalie par plongée, à laquelle on recourt en appel, est du même type.

En voici une autre, « qui règle pacifiquement beaucoup de disputes. On fait deux petites chandelles de cire, d'égale longueur et d'égale grosseur. On les allume en même temps, et l'on fait tenir l'une par le plaignant, l'autre par le défendeur. Celui dont la chandelle s'éteint la première a tort, et, autant que j'ai pu voir, il accepte toujours la sentence sans murmurer. Sir Spenser Saint-John cite aussi cette forme d'ordalie [2]. » On ne peut s'empêcher de penser à Brid'oison qui, dans Rabelais, juge les procès au sort des dés. Mais sa méthode serait loin de paraître ridicule aux primitifs. A leurs yeux, c'est la plus naturelle, au contraire, la plus simple et aussi la plus sûre. L'opération magique par laquelle on « consulte le sort », quel qu'en soit l'instrument, chandelle, dés, osselets, coqs, etc., équivaut à la vision que l'on obtient dans un songe, ou à la réponse que donnent les ancêtres quand on les évoque. Elle fait connaître, en un mot, en cas de lutte entre les

1. O. Beccari. *Wanderings in the forests of Borneo*, p. 177, p. 179. — Cf. Spenser Saint-John. *Life in the forests of the Far East*, I, p. 191.

2. W. Chalmers, *in* H. Ling Roth. *The natives of Sarawak*, I, p. 235.

deux hommes, lequel triomphe, lequel succombe. Chalmers dit expressément que la sentence est toujours acceptée sans difficulté. Le perdant s'incline. Il ne proteste pas au nom de son bon droit. L'épreuve a précisément pour effet de faire voir de quel côté est le bon droit. Refuser de se rendre à son résultat équivaudrait à se déclarer en révolte contre les puissances invisibles qui se sont prononcées par elle. L'indigène ne discute pas, et il n'a garde de s'obstiner ; il ne pourrait qu'attirer sur lui de nouveaux malheurs. Pour nous faire quelque idée de cet état d'esprit, qui nous paraît si étrange, remarquons qu'il n'est pas très loin de celui des joueurs. Eux aussi, ils sollicitent le verdict des dés ou des cartes. Si le jeu a été loyal, le perdant peut être affligé, atterré, furieux ; il ne proteste cependant pas contre leur décision. La seule façon qu'il conçoive de la remettre en question est de recommencer la partie, s'il le peut, et de tenter encore une fois le sort. De même, en certains cas, on en appelle d'une première ordalie à une seconde.

En cas de contestation pour des dettes, ou dans d'autres litiges de médiocre importance, on emploie souvent à Bornéo (Sarawak) une des ordalies suivantes :

« 1° Deux pièces de monnaie de même grandeur et couvertes de cire, mais dont l'une a été nettoyée et rendue brillante, sont mises dans un vase plein d'eau et de cendres. Alors les deux parties tirent chacune du vase une des pièces, et la remettent aux *mandirs* (juges). Ceux-ci déclarent que celui-là a dit la vérité qui a réussi à retirer la pièce brillante.

« 2° Les deux parties sont plongées dans l'eau et y sont maintenues par une canne placée horizontalement sur leurs têtes. Celui qui sort de l'eau le premier est considéré comme coupable.

« 3° Les deux parties sont placées dans des stalles à une

distance de sept toises l'une en face de l'autre ; ces stalles sont faites de planches et arrivent à la hauteur de la poitrine. Puis on leur donne à chacun un bambou pointu de la longueur d'une lance, qu'ils doivent jeter sur leur adversaire à un signal donné. Celui qui est blessé est considéré comme coupable.

« 4° A une distance de deux toises l'un de l'autre, deux chemins parallèles sont tracés, d'une longueur de soixante-dix toises. Au bout de ces chemins, au milieu de l'intervalle qui les sépare, on plante une lance verticalement dans le sol. A un signal donné, les deux parties prennent leur course. Celui qui arrive au but le premier et qui touche la lance est regardé comme innocent.

« 5° On choisira deux poules, de même taille et de même couleur ; chacune représente la cause d'une des parties. On les place de façon que leurs cous soient parallèles et que la tête de l'une touche l'épaule de l'autre. Puis on tranche les deux têtes d'un seul coup. Celui dont la poule meurt la première a perdu sa cause... etc... [1]. »

Il serait facile d'allonger la liste de ces ordalies : celles-là suffisent sans doute à en montrer la diversité apparente et l'identité foncière. Il s'agit toujours de faire apparaître qui est « coupable », qui est « innocent », termes équivalents à ceux de « perdant » ou de « gagnant ». Quelle que soit l'épreuve, son caractère mystique en garantit l'infaillibilité, puisque, comme les pratiques divinatoires, elle révèle la décision des puissances invisibles. Par exemple, si l'un des deux adversaires gagne la course, ce n'est pas parce qu'il est plus agile que l'autre et court mieux que lui ; c'est que les puissances qui lui sont favorables l'emportent sur celles qui protègent son adversaire. Ici encore, si nous rapportons les effets à leurs causes que nous

1. C. A. L. M. Schwaner. *Ethnographical notes in* Ling Roth ; *The natives of Sarawak*, II, p. CLXXXVIII.

appelons « naturelles », nous nous écartons du chemin que suit la mentalité primitive, et alors elle nous paraît absurde. Mais, au contraire, elle est conséquente avec elle-même, puisque, sans prêter attention aux causes secondes, elle s'est attachée exclusivement à la considération des forces mystiques. L'ordalie, comme la divination, a pour objet de provoquer une manifestation de ces forces.

On trouvera donc, dans nombre de sociétés inférieures, des épreuves semblables à celles que l'on a observées à Bornéo. Au Congo, par exemple, « si deux hommes sont en litige, obstinés chacun dans leur prétention, sans qu'on puisse tirer la chose au clair, le juge les cite à comparaître en sa présence. Eux venus, il leur pose à chacun sur la tête une carapace de tortue, frottée de certaines poudres, et il leur commande à tous deux en même temps de baisser la tête. Celui qui, pour son malheur, laisse le premier tomber la carapace, est traité de grand menteur »[1].

III

Si nous revenons maintenant aux ordalies employées en matière criminelle, elles sont si semblables aux autres qu'on ne saurait guère les interpréter différemment. Au reste, la notion même des affaires criminelles reste vague. Sans doute, ces sociétés connaissent aussi des contestations que nous appellerions de droit civil. Celles-ci se règlent en général par des palabres, où chacun des intéressés défend sa cause qu'il plaide lui-même abondamment, fait comparaître des témoins, etc., et le jugement est rendu par le chef, le plus souvent assisté des anciens. Mais il arrive que ces procès aboutissent, eux aussi, pour

1. Merolla da Sorrento. *Relazione del viaggio nel regno di Congo* (1692), p. 100-101.

être tranchés, à une ordalie, et presque toujours les parties peuvent l'exiger. La confusion constante que j'ai signalée tout à l'heure entre « coupable » et « perdant », montre assez que des distinctions juridiques tout à fait élémentaires à nos yeux demeurent étrangères à la mentalité primitive.

« Lorsqu'une personne est accusée de quelque crime, et que les accusations ne sont pas assez claires, l'accusé est obligé de se purger par serment (c'est-à-dire par une ordalie) : ce qui se fait de cinq manières différentes, les quatre premières dans des affaires civiles et de peu de conséquence, et la dernière dans des affaires criminelles, comme le crime de trahison ou d'attentat sur la vie du roi, et d'autres crimes de cette nature. Il n'y a que les personnes de considération à qui il soit accordé de faire ce dernier serment, et encore faut-il qu'elles aient pour cela le consentement du roi.

1° On conduit l'accusé chez le prêtre qui prend une plume de poule, et, après l'avoir graissée, en perce la langue de l'accusé : si la plume perce facilement, c'est une marque d'innocence, et le trou que la plume a fait guérit et se ferme sans douleur. Mais si l'accusé est criminel, la plume ne peut passer, et on le condamne tout aussitôt.

2° Le prêtre prend un morceau de terre, dans lequel il fait entrer sept ou neuf plumes de poule, que l'accusé est obligé de tirer l'une après l'autre ; si elles sortent facilement, c'est une marque de son innocence, mais si elles ont de la peine à sortir, c'est une preuve qu'il est criminel.

3° On fait entrer dans les yeux de l'accusé du suc de certaines herbes ; si cela ne lui fait pas de mal, il est innocent ; mais si cela rend ses yeux rouges et enflammés, il est obligé de payer l'amende à quoi il est condamné.

4° Le prêtre prend un bracelet de cuivre tout brûlant, et en frotte trois fois la langue de l'accusé ; et on juge dans la suite si cela lui a fait du mal ou non pour le condamner ou pour l'absoudre.

« J'ai vu faire ces quatre épreuves pendant que j'y étais, mais tous ceux sur qui on les fit furent déclarés coupables... Pour la dernière et cinquième épreuve, je ne l'ai pas vu faire, car à peine en voit-on un exemple dans vingt ans ; ainsi je n'en sais rien que par ouï-dire [1]. »

Dans ces ordalies, comme dans les précédentes, on reconnaît tout de suite le type des pratiques divinatoires par alternative. Après avoir accompli les rites de passage qui ouvrent l'accès de la région des forces mystiques, le « prêtre » pose la question de telle sorte, que l'événement manifestera leur réponse par oui ou par non. Mais ces ordalies diffèrent de celles qui ont été citées tout à l'heure, en ce que toutes (à l'exception de la seconde) s'exercent sur la personne même de l'accusé. C'est la réaction qu'il présentera — s'il est blessé ou non, si la blessure guérit vite ou lentement, etc. — qui révélera s'il est innocent ou coupable. Il n'est pas indifférent que l'ordalie porte ainsi sur l'accusé lui-même, car nous voyons que, dans certains cas, elle peut avoir lieu par procuration : il est loisible alors à l'accusé de se faire remplacer et représenter. Dans d'autres cas, au contraire, cette faculté lui est refusée, et il faut qu'il subisse l'épreuve en personne. Quels sont ces cas ? L'examen de cette question permettra peut-être de démêler un peu mieux la nature de ces ordalies.

« Pour des délits sans gravité, dit Macdonald, le poison peut être pris par procuration, on peut l'administrer à un chien ou à une volaille, ou à quelque animal représentant l'accusé. En ce cas, l'animal est lié par une corde au cri-

1. W. Bosman. *Voyage de Guinée* (21e lettre), p. 478-80.

minel[1], » (sans doute afin de réaliser physiquement la participation entre eux).

Chez les Wagogo, « dans les cas peu graves, l'épreuve du *muavi* pouvait être faite non sur l'accusé lui-même, mais sur une poule qu'il était obligé de tenir »[2]. Sur le Haut Niger, « le meurtre et le vol sont punis de mort, l'adultère par une lourde amende, la confiscation ou l'esclavage, tandis que l'épreuve du poison est imposée aux personnes accusées de mensonge ou de calomnie. Il n'est pas rare cependant de permettre que le breuvage empoisonné soit pris par des remplaçants, et on peut se procurer des personnes qui connaissent un antidote, et par conséquent absorbent la potion avec impunité. On autorise même le remplacement par des chiens ; mais, s'ils meurent, leur maître est considéré comme coupable, et doit payer une lourde amende[3]. » — Chez les Bangala (Haut Congo), trois jeunes garçons, accusés de vol, repoussent, indignés cette accusation. « On coupe trois jeunes bananiers — un pour représenter chaque garçon, — et on presse du suc de *mokungu* au centre de chaque souche de bananier qui est restée en terre. En général, quand un bananier a été coupé ainsi, il recommence au bout de quelques heures à donner une nouvelle pousse à partir de son centre. Si donc une des trois souches ne se met pas à bourgeonner dès le lendemain matin, le jeune garçon qu'elle représente est le coupable ; si d'eux d'entre elles ou si toutes les trois ne bourgeonnent pas, deux des garçons ou les trois sont réputés coupables... Le suc du *mokungu* détruit les yeux : c'est par pitié que l'on substitue les « yeux » du bananier à ceux des jeunes gens[4]. » — « Dans

1. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I, p. 204.
2. H. Claus. *Die Wagogo. Baessler-Archiv.* 1911. Beiheft II, p. 56.
3. A. F. Mockler-Ferryman. *Up the Niger*, p. 46-47.
4. Rev. J. H. Weeks. *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river.* J. A. I., XL, p. 364.

les affaires de vol, chez les nègres Songo, on institue une épreuve par le poison, et celui-ci est administré le plus souvent à des enfants ou à des chiens. Les parties adverses (le plaignant et le défendeur avec leurs amis) comparaissent, et un « docteur » impartial donnera une dose égale de *m'bambu* à chacun de leurs représentants. Les intéressés se séparent en deux camps, et les « combattants » s'avancent au milieu, l'un en face de l'autre ; le breuvage leur est présenté, et on le leur fait prendre, de force s'il le faut. Alors les deux camps se mettent à crier, en chœur : « C'est mon chien qui vit ! le tien meurt ! » ou bien « Ton enfant meurt ! le mien vit ! » Ce concert, qui fait un vacarme effroyable, dure jusqu'à ce que le poison commence à agir. Au cas où il ne produirait pas d'effet, on renouvelle la dose une ou deux fois. Le premier qui vomit le poison a gagné. Si l'un des combattants tombe auparavant, en proie à des convulsions, il a perdu. Il ne reste presque jamais de cadavres sur le terrain, parce que la dose de poison a été faite trop faible. [1] »

Beaucoup d'exemples analogues pourraient être cités, dans les mêmes sociétés africaines, et ailleurs. Sauf exception (surtout quand il s'agit de chefs), la substitution n'est autorisée que pour les délits sans gravité, vols insignifiants, médisance, etc., ou bien à titre d'épreuve préliminaire, pour savoir s'il y a lieu de procéder à celle qui peut être mortelle. Ainsi, chez les Barotsi : « Voici comment un sorcier est découvert. Il y a trois semaines, un homme mourait dans un village. Or, pour eux, un homme ne peut jamais mourir, à moins qu'on ne le tue ou qu'on ne l'ensorcelle. « Je saurai, se dit un frère du mort, qui a tué mon frère ; ce doit être mon frère aîné. » Il prend quatre ou cinq poules, leur donne du poison, et dit : « Si vous

1. P. Pogge. *Im Reiche des Muata Jamwo*, p. 36-37.

mourez, poules, c'est que mon frère aîné a tué mon second frère. Si le poison ne vous fait aucun mal, mon frère est innocent, et mon autre frère n'a fait que mourir... » Naturellement toutes les poules moururent, et l'accusé fut amené devant les chefs[1]. » Ceux-ci ont dû le soumettre à une ordalie pour laquelle il ne lui était pas permis de se faire remplacer.

Cependant, l'épreuve divinatoire qu'est l'ordalie, qu'elle porte sur le prévenu lui-même, ou bien sur un esclave, un enfant, un chien, un coq qui le représente, a la même valeur, en vertu de la participation établie entre lui et son substitut. Il faut donc, dans les cas où l'autorisation est refusée, que l'ordalie, outre sa fonction divinatoire, ait encore un autre objet, et qu'il ne puisse être atteint que si elle s'exerce sur la personne même de l'accusé.

En fait, ceux pour qui l'épreuve par procuration n'est pas admise sont, presque exclusivement, les accusés suspects de sorcellerie. Il faut qu'ils subissent eux-mêmes l'ordalie. Or, dans ce cas, d'après des témoignages nombreux et formels, elle n'a pas uniquement pour objet de révéler si l'accusé est coupable ou non. Elle a encore une autre fonction, non moins importante que la première : elle doit combattre et détruire le principe malfaisant qui est logé dans le sorcier, et la véritable cause de tous ses crimes. C'est pourquoi, même quand le sorcier est démasqué, confondu, condamné, même quand il a avoué, il n'en est pas moins nécessaire que l'ordalie ait lieu. S'il ne s'agissait que d'obtenir une certitude, si l'opération était purement divinatoire, elle serait désormais sans raison. Pourtant on la regarde encore comme indispensable : c'est donc qu'il ne suffit pas de se défaire du sorcier. Il importe autant, sinon davantage, d'atteindre et d'annihiler le principe nocif dont

1. *Missions évangéliques*. LXIV, p. 179 (Louis Jalla).

il est l'instrument. Miss Kingsley a clairement aperçu cette nécessité : « La loi, écrit-elle, veut que ces épreuves aient toujours lieu avant l'exécution. Il y a, impliqué là-dessous, un fait curieux, à savoir, que l'esprit de l'ordalie est considéré comme ayant le pouvoir de dompter et de détruire les mauvais esprits dressés par le sorcier à leur œuvre de mort. Des êtres humains peuvent, à eux seuls, mettre la main au collet du sorcier et le faire périr d'une façon exemplaire. Mais, pour se saisir de l'esprit qui habite le sorcier, un secours spirituel est nécessaire ; autrement, il prendrait le large, et continuerait ses méfaits après la mort de son maître[1]. »

Ce secours spirituel, c'est l'ordalie qui l'apporte. Elle possède une vertu mystique qui agit sur le principe malfaisant logé dans le sorcier, et qui le mettra hors d'état de nuire. M. Nassau, qui a vécu fort longtemps dans la région du Congo étudiée par miss Kingsley, écrit de son côté : « La décoction même est supposée avoir presque la faculté de percevoir..., la faculté de poursuivre, dans les différents organes du corps, comme ferait un agent de police, l'esprit sorcier qui rôde là, à ce que l'on croit, de l'y découvrir et de le détruire[2]. » Déjà les missionnaires italiens du XVII[e] siècle avaient remarqué que tout se passe comme si le poison était chargé d'une mission qu'on lui confie expressément. « Le prêtre commande à ce breuvage (comme s'il avait une autorité surhumaine), si l'accusé est homme de bien, de ne pas s'arrêter dans son estomac et d'en sortir tout de suite, sans lui faire aucun mal ; mais, s'il est coupable, de lui causer la mort qu'il mérite[3]. »

La présence de ce principe malfaisant chez quelqu'un

1. Mary Kingsley. *West African studies,* p. 137.

2. R. H. Nassau. *Fetichism in West Africa,* p. 244.

3. Cavazzi. *Istorica descrizione de' tre regni Congo, Matamba ed Angola,* p. 91.

est une menace terrible et continuelle pour les siens, et aussi pour le groupe social dont il fait partie. Dès qu'une personne est soupçonnée de le loger en elle, quelle qu'elle soit, quelque affection qu'on lui ait portée jusque-là, il faut qu'elle boive le poison. C'est une question de salut public. Elle ne souffre pas d'être ajournée. De là, parfois, des situations tragiques. « Un chef avait perdu une de ses femmes. Quelque temps après, le fils d'une autre femme étant sorti au milieu de la nuit, un léopard l'attaqua, et lui saisit le pied, à la porte de la maison, au moment où il y rentrait en courant. L'enfant fut grièvement blessé, et sa mère poussa Matope (le chef) à recourir aux méthodes employées d'ordinaire pour découvrir la sorcellerie : le résultat en fut que la propre mère de Matope fut déclarée sorcière ! Nous en fûmes très fâchés pour cette pauvre femme. Elle vivait dans un autre village, séparé de celui de son fils par un cours d'eau... Elle aimait à rire et à plaisanter, mais cette sentence fit d'elle un objet de crainte et d'aversion. Tous les indigènes la fuyaient, et la vie lui devint à charge. Nous fîmes pour elle tout ce qui était en notre pouvoir ; nous lui donnâmes des présents, nous l'invitâmes à venir nous voir, et nous l'avertîmes de ne pas boire la coupe empoisonnée. Nous fîmes promettre au chef de son village qu'on ne la lui présenterait pas. Nous obtînmes ainsi un délai, dont nous profitâmes pour causer de cette affaire avec Kapéui, le chef du pays, qui était son frère, et qui promit d'user de toute son influence en sa faveur. Son fils était un chasseur habituellement très heureux. Pendant ce temps d'arrêt, il lui fut impossible d'aller chasser. Sa superstition fut la plus forte. En même temps, la mère était désireuse de rompre le charme qui paralysait son fils : elle était si sûre d'être innocente ! Elle but le poison, et mourut. Et, si chèrement que sa liberté eût été achetée,

le chasseur put maintenant retourner à la poursuite du gibier[1]. »

Quelle apparence, dirions-nous, y a-t-il que la mère de ce chef ait voulu la mort de la femme de son fils, et qu'elle ait « livré » son propre petit-fils à un léopard ? — Mais l'indigène ne se représente pas les probabilités comme nous. Selon lui, le double malheur qui frappe le chef à si court intervalle ne peut pas être fortuit. Déjà la mort de la jeune femme est suspecte. Le léopard qui a attaqué l'enfant n'est sûrement pas un animal ordinaire : c'est un léopard aux ordres d'un sorcier, ou animé par son esprit, ou un léopard-sorcier, c'est-à-dire uni au sorcier par une participation intime qui ne permet plus de les distinguer l'un de l'autre. En demandant que l'on recherche le sorcier, la mère du petit blessé ne fait qu'exprimer le sentiment général. Une épreuve a lieu : elle désigne la propre mère du chef. L'accusation ne paraît pas aussi invraisemblable que nous le penserions. Dans ces sociétés, les soupçons se portent souvent d'abord sur l'entourage immédiat ou sur les proches de celui qui a été ensorcelé. (C'est ce qui a lieu dans le cas cité par le missionnaire Jalla, que nous rapportions tout à l'heure, où un frère de la victime est accusé.) Même improbable, l'accusation trouverait créance. Car l'ordalie est infaillible, et, d'autre part, la présence du principe malfaisant peut être ignorée de celui même en qui il habite. Dès ce moment, la malheureuse devient une sorte de pestiférée. On s'éloigne d'elle avec plus de frayeur que si elle répandait une maladie contagieuse. Son fils n'ose plus aller à la chasse, de crainte qu'il ne lui arrive malheur, du fait de sa mère, comme à sa femme, comme à son enfant. Il faut donc que l'ordalie soit pratiquée, et malgré les efforts du missionnaire, on y procède. Si l'accusée en était sortie

1. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I, p. 78-79.

indemne, on chercherait ailleurs le sorcier. Elle succombe. C'est à la fois la preuve que les soupçons étaient fondés, et la fin de l'anxiété où vivait le village. L'ordalie a décelé et détruit le principe malfaisant. Elle a tué la femme du même coup, mais pouvait-il en être autrement ?

On conçoit néanmoins qu'il pourrait y avoir des moyens d'atteindre ce principe et de le mettre hors d'état de nuire, sans faire périr en même temps celui qui le loge, surtout quand il en est le porteur involontaire et même inconscient. M. Weeks a rencontré cette idée chez les Bangala. Ils admettent que la présence du principe malfaisant dans une personne ne la rend pas nécessairement coupable. On lui fera donc subir l'ordalie, mais de façon à se débarrasser du principe, tout en épargnant la vie de l'homme. « Qui profite de la mort d'un père ou d'un frère ? Le fils ou un autre frère. Par conséquent, quand le père est malade, les soupçons tombent sur le fils, et, après avoir usé de tous les moyens pour chasser la maladie, le père, en dernier ressort, soumettra son fils à l'ordalie, avec une dose trop faible pour le tuer. Si le fils vomit le poison, il est innocent : la preuve en est certaine, et on ne lui fait aucun mal. S'il ne vomit pas, s'il devient hébété et stupide, c'est qu'il est simplement le médium dont se servent les puissances occultes pour agir sur son père ; la dose de poison purgera son organisme de ces puissances, et comme elles ne pourront plus se servir de lui comme médium, son père se rétablira. On prend le plus grand soin du jeune homme, jusqu'à ce que les effets de l'ordalie aient disparu, et alors on l'avertit de ne plus permettre que son corps serve à de tels usages. On lui rend sa liberté, et ses camarades, dans le village, le regardent avec autant de curiosité qu'ils font chez nous pour un écolier qui sort de l'hôpital après avoir eu une jambe cassée. L'excuse du jeune homme, — et tous

l'acceptent, — est qu'il était possédé par le principe malfaisant (*witchcraft*), sans le savoir[1]. »

M. Weeks va jusqu'à écrire : « Aucune infamie ne tombe sur un homme qui est démontré coupable, car on peut posséder le principe malfaisant sans en avoir conscience[2]. »

Il est difficile pourtant que l'horreur inspirée par ce principe ne s'étende pas à celui dont il est l'hôte. Dans les cas, très rares, où l'infamie proprement dite ne s'attache pas à ce malheureux, il n'en devient pas moins un objet de crainte, et presque nécessairement, de haine. Tout en épargnant le jeune homme dont il est question dans l'observation qui précède, on lui donne un avertissement sérieux qui ressemble fort à une menace. Que son père retombe malade, que les remèdes restent sans effet, le fils sera de nouveau soumis à l'ordalie, et cette fois la dose de poison sera décisive.

Les Bangala croient aussi que le principe malfaisant, expulsé d'une personne, peut entrer dans une autre, par la volonté de la première et sous l'action de l'ordalie. Le fait suivant en témoigne. « J'ai connu, dit encore le Révérend Weeks, le cas d'un polisson joufflu, à qui son oncle donna un jour un soufflet. L'enfant se retourna, et dit : « Je vous ensorcellerai ». Peu de temps après, l'oncle tomba malade, et, en dépit des remèdes et du *nganga* (docteur), il n'allait pas mieux. A la fin, il soumit le jeune garçon à l'ordalie du poison. Celui-ci ne vomit pas, et il fut déclaré coupable d'avoir ensorcelé son oncle, qui lui infligea une sérieuse correction (la dose avait été trop faible pour mettre l'enfant en danger). En outre, il exigea du père de l'enfant des dommages-intérêts montant à deux cents tiges de cuivre, pour payer le *nganga* qui avait administré le

1. Rev. J. H. Weeks. *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*. J. A. I. XL, p. 396.
2. *Ibd.*, p. 364.

poison, et pour apprendre à l'enfant à laisser les gens tranquilles. Cet oncle épousa une nouvelle femme : celle-ci avait un jeune frère, qui fréquentait mon école. Un jour, cet oncle vint me demander ce jeune garçon pour lui faire subir l'ordalie. Je refusai de livrer l'enfant pour un tel dessein, et j'ajoutai : « D'ailleurs, il n'est pas de votre « famille. (Je n'avais pas appris le mariage récent). — Si « fait, répliqua l'homme : j'ai épousé sa sœur et il est en « train de m'ensorceler par l'intermédiaire de sa sœur qui « est ma femme. Mon neveu, qui a bu le poison il y a « quelque temps, dit qu'il a passé le principe malfaisant à « mon jeune beau-frère. » Il ressort de là qu'un méchant garçon peut dire qu'il a transmis sa sorcellerie (*witch-craft*) à un autre jeune homme, et lui causer ainsi les plus graves ennuis[1]. »

Dans une région voisine, habitée par les Balobo, on s'assure par une autopsie de la présence du principe malfaisant dans le corps du sorcier. « Nous connaissions fort bien, dit le missionnaire Grenfell, l'homme qui venait d'être tué pour crime de sorcellerie... Les siens poussèrent les hauts cris après sa mort, parce que l'accusateur ne réussit pas à trouver le principe malfaisant (*witch*), une sorte d'excroissance assez commune dans l'intestin, et qui passe pour un signe infaillible. Cette fois-ci on n'en put trouver la moindre trace, et le pauvre homme fut lavé du crime de sorcellerie[2]. »

Bentley a vu lui-même des indigènes en train de disséquer un cadavre, pour y chercher l'organe qui, d'après eux, prouve que de son vivant l'homme était sorcier[3]. Cette pratique est assez répandue. Miss Kingsley l'avait

1. *Ibd.*, p. 396.
2. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo,* II, p. 230-31 (lettre du missionnaire Grenfell).
3. *Ibd.*, II, p. 233.

observée aussi. « En beaucoup de districts de la côte Sud-ouest et du moyen Congo, il est d'usage, lorsqu'une personne meurt d'une façon que l'on ne s'explique pas, c'est-à-dire sans effusion de sang, que l'on fasse l'autopsie du cadavre. Parfois elle révèle le chemin que le principe malfaisant a suivi à travers sa victime ; — en général, selon ce qu'on m'a rapporté, il dévore les poumons, — en d'autre cas, elle décèle le principe malfaisant lui-même, et elle démontre que le défunt entretenait en lui ce principe, en un mot, qu'il était sorcier[1]. »

Sans doute, il ne s'agit pas ici d'autopsies consécutives à l'ordalie. Mais la mort s'est produite cependant dans des conditions suspectes, et l'autopsie révèle, dans les cas mentionnés en dernier lieu, précisément ce que cherchaient les indigènes observés par Bentley. — De même, « les Pangwe, dit Tessmann, ne peuvent se représenter un principe que sous la forme d'un corps et même d'une personne : le principe malfaisant qu'ils appellent *ewu* a la forme d'un animal. De là, pour eux, un moyen « scientifique » de prouver si quelqu'un a été ou non un sorcier ; dans le premier cas, l'*ewu* est là, dans le second, non. Ils obtiennent cette preuve par une autopsie en règle[2]. » Chez les Bangala, (ceux-là mêmes près de qui vivait le Rev. Weeks) « le mot *ikoundou* est difficile à traduire. C'est une sorte de pouvoir occulte dont dispose un individu ; mais, fait curieux, il est possible d'en trouver la trace matérielle à la mort de son possesseur. N'ayant jamais assisté à ce genre d'opération, j'ai interrogé les natifs sur la nature matérielle de l'*ikoundou*. Il m'a semblé que celui-ci doit être représenté par les calculs vésicaux, rénaux, ou biliaires[3]. »

1. Mary Kingsley. *West African studies* (2e éd.), p. 179.
2. G. Tessmann. *Die Pangwe*, II, p. 128-9.
3. C. Coquilhat. *Sur le haut Congo*, p. 293.

Enfin, chez les Azande, au Congo belge, M. Hutereau a trouvé ce que l'on pourrait appeler la théorie du principe malfaisant et du signe physique qui le représente, dont il est difficile de le distinguer clairement.

« Est *elamango* tout indigène qui possède le *mango*. On donne ce dernier nom à toute déformation d'un organe. La déformation de l'estomac est tout particulièrement considérée comme un signe de l'existence du *mango*. Ainsi les indigènes appellent *mango* le bonnet, le feuillet et la caillette de l'estomac des ruminants. Généralement, affirment-ils, le *mango* se trouve près de l'estomac, à la naissance de l'intestin, c'est une excroissance de chair ; certains en possèdent deux.

« Le *mango* donne à son possesseur le pouvoir d'user de sortilèges. Aussi l'*elamango* est-il considéré comme un être malfaisant. Il jouit, d'après les Azande, d'un pouvoir surnaturel ; il a le pouvoir de jeter des sorts, de faire mourir, de susciter des accidents... Les possesseurs du *mango* voient clair par les nuits les plus obscures, ils ont le pouvoir d'entrer sans bruit dans les cases pour plonger les occupants dans le plus profond sommeil... Ils ont également le pouvoir d'enlever leurs maléfices, et de guérir ainsi les gens qu'ils désirent voir mourir. Pour les obliger à user de ce pouvoir, on menace les *elamango* de les exécuter dès que leur victime, malade, mourra[1]. » D'un mot, ce sont des sorciers. Les pouvoirs qui viennent d'être énumérés sont précisément ceux que les représentations collectives des indigènes attribuent à ces malfaiteurs.

« Tout indigène soupçonné d'être *elamango* doit se soumettre à l'épreuve du *benget*. Le *benget* est un poison tiré de la racine d'un arbre vénéneux... La solution obtenue

1. A. Hutereau. *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge. Annales du Musée du Congo belge. Documents ethnographiques*, I, 1, p. 27-29.

sert à composer un poison qui est administré à des poulets ou à des personnes humaines. C'est l'oracle, l'épreuve sans laquelle le chef n'entreprendra jamais rien en son nom personnel, pour sa famille, pour son peuple. On peut dire que, chez les Azande, le *benget* règle toutes les affaires publiques et privées : déclaration de guerre, direction des expéditions, conclusion de la paix, installation des villages et des plantations, relations entre villages, voyages, déplacements ; on le consulte également pour les mariages, pour les naissances, pour les décès, pour la vente et l'achat d'esclaves, pour la pêche et pour la chasse, etc. Le *benget* tranche toutes les difficultés, et chacun se soumet au hasard de ses décisions, persuadé de l'infaillibilité de l'oracle en toute matière. »

Le *benget* saura donc déceler le *mangô* invisible et présent dans le corps de l'*elamango,* et il aura aussi le pouvoir de le maîtriser. M. Hutereau ajoute : « L'épreuve que l'on fait subir aux poulets est jugée suffisante pour la majorité des cas ; mais quand un indigène est accusé d'être *elamango*, il doit absorber lui-même le poison pour faire éclater son innocence. » On essaie d'abord l'efficacité du poison sur une poule ou sur un chien ; l'animal doit succomber. Ensuite l'accusé boit la dose voulue, et souvent l'accusateur pour prouver son absolue certitude de la véracité de ses dires, fait de même. Celui des deux qui meurt est coupable, du fait qui lui est reproché si c'est l'accusé ; de calomnie, si c'est l'accusateur.

« Si l'indigène soupçonné d'être *elamango* refuse de se soumettre à l'épreuve du *benget,* c'est qu'il se reconnaît coupable. Tout le village l'engagera à prendre le poison, lui rappelant l'infaillibilité de l'oracle. Très souvent des accusés proposent eux-mêmes d'être soumis à l'épreuve, si leur accusateur, malgré leurs protestations, ne reconnaît pas immédiatement son erreur.

« Pour les accusations de *mango*, il ne suffit pas que l'accusé meure après avoir pris le poison ; il faut encore que l'autopsie révèle la présence du *mango* dans le corps du défunt. Si le *mango* n'est pas trouvé, l'accusateur est tenu de payer aux parents de sa victime une indemnité d'une femme, plus un certain nombre de lances [1]. »

L'accusateur, semble-t-il, pourrait se défendre en invoquant le fait que l'accusé a été tué par le poison. Si le *benget* est infaillible, comment un innocent a-t-il pu succomber ? Ce ne peut être qu'un faux innocent : l'absence du *mango*, qui s'explique sans doute par une raison qu'on ne connaît pas, ne saurait faire douter du *benget*. — Or l'accusateur ne se défend pas ainsi, et il reconnaît qu'il a eu tort. C'est donc que la mort de l'accusé ne suffit pas à démontrer pleinement sa culpabilité, et que les Azande ne se représentent pas la sorcellerie sans la présence du *mango* dans le corps. Le *mango* n'en est pas seulement le signe, mais la réalité et l'essence [2].

Enfin, chez les Azande, l'ordalie, dans certains cas, peut être subie par procuration, mais seulement par la substitution du fils au père, ou de la fille à la mère, et précisément parce que l'épreuve a plutôt pour objet d'atteindre le principe malfaisant que de tuer la personne qui le porte. « Un indigène accusé de posséder le *mango* n'est pas obligé de subir lui-même l'épreuve du *benget*. Il peut se faire remplacer par son fils, comme une mère peut se faire remplacer par sa fille, parce que le *mango* est héréditaire

1. *Ibd.*, p. 29.

2. En fait, cependant, dans des tribus voisines des Azande, chez les Medje et les Mangbetu, « il n'est pas nécessaire de vérifier la présence du *notu* (c'est ce qui correspond au *mango* des Azande) par l'autopsie. Tout indigène qui meurt des suites de l'épreuve est forcément réputé coupable. Si l'on ne trouve pas sur lui le *notu*, c'est qu'il devait avoir d'autres sortilèges à sa disposition. Pour s'en rendre compte, on consulte le *mapingo* (appareil divinatoire) ; en cas de réponse négative de cet oracle, l'accusateur doit payer l'indemnité prévue pour un meurtre. *Ibd.*, p. 76.

par sexe, c'est-à-dire de père en fils, et de mère en fille. Il arrive aussi que des indigènes accusés d'être *elamango* n'attendent pas le moment de subir l'épreuve ; sous l'empire de la colère, ils tuent un de leurs enfants pour prouver par son autopsie leur innocence[1]. »

Tout près de là, chez les Ababua, « l'*elimba* des Ababua correspond exactement au *mango* des Azande[2]. » Mêmes accusations, mêmes épreuves, même vérification par l'autopsie, même hérédité. « Si l'autopsie ne révèle pas la présence de l'*elimba* dans le corps de l'accusé mort à la suite de l'ordalie, les amis de ce dernier prennent les armes, et l'accusateur est tué par les parents de la victime. Mais parfois l'accusateur sauve sa vie en payant l'indemnité exigée pour un meurtre, plus une autre pour la fausse accusation d'*elimba*. » Les Ababua vont d'ailleurs plus loin que leurs voisins. Chez eux, « le ventre de tout décédé est ouvert, en vue de prouver à tous qu'il ne possède pas l'*elimba*, et éventuellement que sa descendance ou son ascendance ne l'a pas non plus[3]. » Cette précaution devrait rendre inutiles un certain nombre d'ordalies, du moins dans le cas où l'autopsie donne un résultat négatif. Mais elle en provoque de nouvelles, et peut-être même en grand nombre, si l'*elimba* est découvert dans le corps du défunt.

Au Cameroun, M. Mansfeld a été témoin d'ordalies analogues. Il dit expressément qu'elles ont pour but à la fois de déceler le sorcier, et de mettre hors d'état de nuire le principe malfaisant qui le fait agir. Chez ces indigènes, ce principe malfaisant n'est plus une excroissance de l'estomac ou de l'intestin ; c'est un oiseau. « Le poison extrait

1. *Ibd.*, p. 29-30.
2. *Ibd.*, p. 98.
3. *Ibd.*, p. 92.

de la fève du Calabar sert à l'épreuve qui est sans contredit la plus dangereuse. On l'emploie lorsque quelqu'un est soupçonné par le bruit public de posséder dans son corps le « mauvais esprit » sous la forme d'un oiseau, et, par ce moyen, d'avoir tué son prochain ou d'avoir l'intention de le tuer. Cet oiseau est la chouette, qui se loge, paraît-il, dans la région du cœur, et qui a le pouvoir de quitter le corps pendant la nuit et d'aller sucer le sang d'un homme. Si donc Odjonk est accusé de loger dans son cœur l'esprit sorcier, c'est-à-dire en ce cas, l'oiseau malin, et soupçonné d'être l'auteur de la mort d'Ajok, il faudra que devant tout le village assemblé il boive le poison extrait de la fève du Calabar. S'il le vomit, il est innocent ; s'il ne le vomit pas, il meurt sous l'action du poison, qui tue du même coup l'oiseau malin et celui qui le possède[1]. »

IV

De l'ensemble de ces faits il est permis de conclure : l'ordalie par le poison, usitée dans les procès de sorcellerie si fréquents dans nombre de sociétés africaines, est une opération mystique, analogue à la divination, qui a pour objet à la fois de déceler le sorcier, de le tuer, et de détruire le principe malfaisant logé en lui. Elle n'a donc rien de commun avec un « jugement de Dieu ». M. Meinhof en a fait la remarque. « Nulle part, que je sache, l'Africain ne rapporte directement à Dieu l'effet de l'ordalie ; il l'attribue aux forces magiques du charme qui est employé, auquel le coupable succombe, tandis que l'innocent part indemne. » Et il ajoute, en note : « Sans doute l'ordalie,

1. A. Mansfeld. *Urwald Dokumente. Vier Jahre unter den Crossflussnegern Kameruns*, p. 178. Cf. Staschewski. *Die Banjangi. Baessler-Archiv.* Beiheft VII, p. 47-50, et Rev. Flickinger. *Thirty years of missionary life in West Africa*, p. 70.

comme toute chose, est en dernière analyse un don de Dieu ; mais elle agit par elle-même (*selbständig*) d'une façon indépendante, comme une « médecine », sans qu'on ait à penser à une intervention de Dieu [1]. » — s'il est permis, ajouterai-je, de parler de Dieu en ce sens, lorsqu'il s'agit des tribus du Haut Congo, ou même de la plupart de celles de l'Afrique équatoriale et australe.

Ainsi élucidée, la notion de cette ordalie éclaire à son tour celle de sorcellerie, qui tient une place si considérable dans les représentations collectives de ces tribus. Elle nous montre d'où provient la malfaisance de ces sorciers, qui inspirent tant de crainte et d'horreur. La violence de ces sentiments est telle, comme on sait, que, au moindre soupçon de sorcellerie, les liens de l'affection la plus tendre, entre amis intimes, entre époux, entre frères, entre parents et enfants, se rompent tout d'un coup, et totalement. Parfois, l'individu suspect sera aussitôt exterminé par ses proches, sans jugement, et même sans ordalie. Les faits de ce genre que les missionnaires ont rapportés sont à peine croyables. Pour n'en citer qu'un seul, « un homme et sa femme, qui habitaient dans le voisinage du mont Coke (Cafrerie), ont été assassinés de propos délibéré, de sang-froid, par le frère de cet homme, sur une accusation de sorcellerie. De bonne heure dans la matinée, une des victimes fut appelée hors de chez elle par son frère, qui attendait sa sortie, en compagnie de cinq autres Cafres. Au moment où il franchissait la porte, on lui jeta une courroie autour du cou, on le traîna à quelque distance, et on le fit mourir à coups de bâton. La petite troupe se rendit ensuite au jardin du défunt, où elle trouva sa femme, à qui elle fit subir le même sort. La maison fut brûlée, l'enfant unique des victimes enlevée, et le bétail

1. C. Meinhof. *Afrikanische Religionen*, p. 53.

amené au kraal de l'assassin [1]. » Souvent, avant de mourir, les prétendus sorciers sont mis à la question, et torturés pour leur arracher des aveux. Comment s'expliquer le paroxysme de haine qui pousse un frère ou un ami à de pareils actes, et qui les fait approuver du groupe social ? D'où vient que l'épouvante causée par le « sorcier » est pour ainsi dire sans limites ?

« Le mot sorcier, dit le bon observateur Macdonald, implique deux idées. La personne désignée par ce mot 1° a le pouvoir ou le savoir suffisant pour pratiquer les arts occultes ; 2° est adonnée au cannibalisme. Le second sens est celui qui domine... Les sorciers tuent leur victime pour la manger [2]. » M. Junod dit de même : « La sorcellerie est un des plus grands crimes que l'homme puisse commettre. Elle équivaut à l'assassinat ; elle est même pire que le meurtre, car une vague idée d'anthropophagie s'ajoute à la simple accusation de meurtre... Un sorcier tue des êtres humains pour se repaître de leur chair [3]. »

L'anthropophagie dont il s'agit ici est en quelque sorte mystique. Les victimes du sorcier sont dévorées par lui sans qu'elles le sachent. Elles ne lui servent pas d'aliments une fois mortes : elles meurent, au contraire, parce que le sorcier les a déjà « mangées ». M. Junod expose cette croyance dans les termes suivants : « Le sorcier entre dans le kraal ; il essaie de pénétrer dans la hutte par la porte, la trouve fermée... il s'envole au sommet de la hutte et descend de là auprès de son ennemi, qui dort tranquillement sur sa natte. Il procède alors à son maléfice, et le pauvre homme ensorcelé (*bewitched*) est condamné à mourir. « Il ne reste de lui que son ombre. » Ils disent

1. *The Wesleyan missionary notices*, IV (1846) (Lettre du missionnaire W. Impey).

2. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I. p. 206.

3. H. A. Junod. *The life of a South African tribe*, I, p. 416-17.

aussi : « Le cadavre seulement est resté, son vrai moi a été volé et mangé. » Il a été « enlevé » (comme une feuille emportée par le vent). Le lendemain matin, il se lèvera, et quelques jours après, il mourra, mais ce qui mourra n'est plus que son ombre : *lui-même*, il a été tué pendant cette terrible nuit. Il a déjà été mangé... Ici nous retrouvons l'idée de la dualité de la personne humaine. Comment est-il possible qu'un homme qui a encore des jours ou des mois à vivre soit considéré comme entièrement mangé, je ne prétends pas l'expliquer. Telle est, en tout cas, l'idée des indigènes. Un de mes informateurs essaya de résoudre la difficulté en disant que ce que le sorcier prend pour le manger, c'est l'intérieur du corps, les boyaux; la carcasse extérieure subsiste seule, et l'homme ne tardera pas à mourir. La plupart des indigènes, quand vous leur expliquez l'absurdité de leur idée, se mettent à rire, et c'est tout[1]. »

Elle est loin d'être absurde pour eux. Ils ignorent le rôle physiologique des organes internes; ils n'y prêtent aucune attention. A leurs yeux la vie, comme la mort, dépend avant tout de conditions mystiques. Et ne savons-nous pas que, dans leurs représentations collectives, les morts vivent? Qu'y a-t-il alors d'impossible à ce que des personnes qui sont déjà en grande partie des morts, sous l'action magique du sorcier cannibale, gardent l'apparence extérieure de vivants pour quelque temps encore ?

Mais voici ce qui épouvante peut-être le plus les indigènes. Ces sorciers contre qui il est si malaisé de se défendre, et qui sont, au témoignage de M. Junod, « nombreux dans chaque tribu », qui peuvent se charger de crimes pendant de longues années sans être découverts, peuvent aussi s'ignorer eux-mêmes. Ils agissent alors en

1. *Ibd.*, II, p. 466-67.

instruments inconscients du principe qui habite en eux. En fait, « ils mènent une existence double, l'une de jour, où ils sont des hommes comme les autres, et une nocturne, où ils font leur besogne de sorciers. Savent-ils dans la journée ce qu'ils ont fait pendant la nuit ? Il est difficile de répondre à cette question, car il ne semble pas que l'esprit des indigènes possède une idée claire sur ce point. Cependant l'idée traditionnelle, véritable, est que le sorcier *ne sait pas ce qu'il fait;* il ne sait même pas qu'il est sorcier tant qu'il n'a pas été décelé comme tel... Il est donc inconscient. Une fois revenu à sa vie habituelle de chaque jour, son activité nocturne ne lui est pas connue. Par exemple, mes informateurs m'assurent que, pendant qu'il agit en sorcier, un homme peut avoir envoyé un crocodile tuer un autre homme, et qu'il sera le premier à témoigner sa sympathie au pauvre blessé, et à déplorer ce triste accident. Et quand le devin le désignera comme ayant causé cette mort par sa sorcellerie, dont il était parfaitement ignorant, il sera frappé de stupeur. Toutefois il semble que les sorciers qui ont exercé leurs horribles pratiques pendant longtemps soient au courant de ce qu'ils font, et même qu'ils en soient fiers, par conséquent, plus ou moins conscients de leur vie en partie double. Il y en a qui vont même plus loin : ils renoncent à leurs méfaits et deviennent magiciens (au bon sens du mot) mettant à profit le savoir qu'ils ont acquis pour déjouer les maléfices d'autres sorciers[1]. » — Des idées toutes semblables sont répandues, comme on l'a vu plus haut, en Afrique équatoriale. Ainsi, « les Bushongo partagent la croyance, qui règne à un si haut degré en Afrique, que les individus peuvent devenir possédés, même sans le savoir, par un esprit malin, et causer ainsi la mort d'autres personnes.

1. *Ibd.*, II, p. 464-5. Cf. Junod. *Les Ba-Ronga*, p. 428.

Les gens qui meurent sans cause apparente ont succombé, croit-on, à cette maligne influence qui semble sous beaucoup de rapports correspondre au mauvais œil. — Les personnes accusées de possession sont soumises à une épreuve de poison[1]. »

L'inconscience de leurs actes ne fait d'ailleurs que rendre les sorciers plus malfaisants encore. MM. Torday et Joyce les comparaient tout à l'heure aux *jettatori*. M. Junod, à plusieurs reprises, dit aussi : « les *baloyi*, ou les gens qui ont le mauvais œil ». En effet, le principe malin qui loge en eux — et que l'on constate souvent matériellement à l'autopsie, — agit précisément comme le mauvais œil. Il répand le malheur autour d'eux dans le groupe social. Souvent les premières victimes sont les plus proches parents du sorcier, ceux qui devraient lui être le plus chers et le plus sacrés.

On peut donc, si l'on veut, continuer à se servir, dans ces cas, des mots d' « accusation », et de « jugement », d'où les « prévenus » sortent « innocents » ou « coupables », mais à condition de leur prêter un sens fort éloigné de celui qu'ils ont en Europe. Il n'y a pas ici la moindre question de justice, et l'ordalie n'a nullement pour objet de découvrir si une peine a été méritée ou non. Ce qui préoccupe les indigènes est d'un autre ordre. Ils sont hantés, ils sont terrifiés par l'idée que parmi eux vivent des individus, en apparence semblables aux autres, qui possèdent les pouvoirs magiques les plus redoutables, et qui en usent pour commettre les pires forfaits, sans qu'on les voie, sans qu'on puisse les prendre sur le fait, sans qu'ils le sachent eux-mêmes parfois. Contre ce fléau, l'ordalie est la seule défense efficace.

1. Torday and Joyce. *Les Bushongo. Annales du Musée du Congo belge, série III. Documents ethnographiques*, II, p. 124. Cf. *ibd.*, p. 78.

Par conséquent, au lieu d'assimiler les « sorciers » des sociétés inférieures aux criminels que poursuit notre justice pénale, il convient de les ranger dans une catégorie toute différente, avec les *jettatori*. Ils sont aussi très voisins des êtres anormaux dont le groupe social se défait, dès que leur anomalie est apparue, parce qu'ils portent malheur : par exemple, des enfants dont la présentation a été insolite lors de l'accouchement, ou qui sont nés avec des dents, ou qui percent les incisives du haut les premières, etc. Comme les sorciers, la présence en eux d'un principe malfaisant les rend funestes au groupe social; comme les sorciers, ils doivent être supprimés, ou du moins mis hors d'état de nuire. Il est vrai que ces *monstra* ne seront peut-être malfaisants que plus tard, tandis que le principe malin qui loge chez le sorcier a déjà pu causer beaucoup de désastres. Mais la mentalité primitive n'est guère sensible à cette différence. Elle se représente aisément le futur comme déjà présent, surtout s'il lui apparaît comme certain, et s'il provoque une forte émotion. Or elle n'a pas le moindre doute sur l'influence maligne qui émanera de ces enfants anormaux. Ce sont, dès à présent, des sorciers « virtuels ». Les indigènes le disent en propres termes [1] et c'est la raison qu'ils donnent pour les traiter comme ils le font.

Sans doute, les sorciers ne sont pas tous, tant s'en faut, des anormaux de naissance que rien ne décelait, et qui ont grandi sans qu'on se soit aperçu de leur nature. Un homme qui n'était pas né tel peut être dressé à cet état diabolique, et devenir aussi redoutable que son maître. Dans certaines régions de l'Afrique occidentale, en particulier au Gabon, il existe des sociétés secrètes dont les membres pratiquent le meurtre et le cannibalisme, et qui

1. Voyez *supra*, ch. V, p. 168.

sont bien, en ce sens, des sociétés de sorciers : elles se recrutent parmi les adultes. D'autre part, dans un certain nombre de tribus, les indigènes soutiennent que la sorcellerie est le plus souvent congénitale et héréditaire.

Toutefois, tandis que certaines malformations, de signification sinistre, sont visibles dès la naissance ou pendant l'enfance, d'autres demeurent cachées, et rien ne permet de les découvrir pendant la vie de celui qui les porte. Une mère, même si elle en avait le courage, ne pourrait pas dissimuler à son entourage que son bébé a percé les incisives du haut les premières. Mais comment savoir, sans ouvrir le ventre d'un homme, si l'excroissance fatale se trouve sur son intestin ? C'est ici qu'intervient efficacement l'ordalie. Quelqu'un est-il suspect de sorcellerie, le poison d'épreuve décidera. Il a la double vertu de déceler la présence du principe malin, et de le combattre ; il a la force de le maîtriser et de le détruire. Si « l'accusé » succombe, tout le monde respire. On a arrêté les ravages du fléau. S'il en reste d'autres, comme il est probable, on s'en débarrassera au moindre soupçon par le même moyen.

V

M. Man écrit, au sujet des indigènes des îles Andaman : « Ils sont dans un état trop primitif pour posséder aucune forme de jugement, ou même pour avoir foi dans l'efficacité d'une ordalie pour découvrir un coupable ; il ne semble pas qu'aucune pratique de ce genre ait existé chez eux[1]. » En fait, dans les sociétés du type le moins élevé que nous connaissions, en Nouvelle-Guinée, en Australie, en Amérique du Sud, on n'a guère observé, jusqu'à présent,

1. E. H. Man. *On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands*, J. A. I., XII, p. 110.

d'ordalies semblables à celles qui ont été étudiées tout à l'heure. Cette sorte d'épreuves paraît s'être surtout développée dans des groupes sociaux parvenus à une certaine forme d'organisation politique : chez les Bantous, par exemple, chez les noirs de l'Afrique occidentale, chez les Malais, etc...

En tant que l'ordalie est une sorte de divination, d'autres pratiques divinatoires peuvent en tenir la place. C'est ce qui a lieu chez les Australiens, chez les indigènes de la Nouvelle-Guinée allemande, etc., qui n'admettent pas plus que les noirs du Congo la mort « naturelle », et qui ne sont pas moins désireux de découvrir le sorcier qui a fait périr, « condamné » (*doomed*) un des leurs. Nous avons eu occasion d'examiner plus haut les procédés de divination très variés dont ils usent en pareille circonstance. Mais l'ordalie sert encore à d'autres fins : à exercer, par exemple, une action mystique sur un principe malfaisant qu'il s'agit de combattre. Ce besoin existe sans doute aussi dans les sociétés tout à fait inférieures. Ne trouve-t-on rien chez elles qui leur permette d'y satisfaire ?

Au sujet des indigènes de l'Australie méridionale, Taplin écrit : « Un coupable, dans la tribu des Tatiara, doit servir de cible à tous ceux qui voudront jeter leur lance sur lui ; et, s'il y échappe, il a expié son crime. » Taplin ajoute, en note : « C'est là une véritable ordalie. Selon l'idée des indigènes, un homme peut être aidé par des esprits supérieurs qui lui font éviter les lances ; ou bien, s'il est coupable, il peut être mis hors d'état de les éviter par le pouvoir de quelque esprit invisible qui s'exerce sur lui [1]. » Taplin avait raison de penser que dans l'esprit des indigènes, c'est bien là une ordalie, mais

1. G. Taplin. *Manners, customs, etc., of the South Australians aborigines*, p. 57.

peut-être ne faut-il pas l'entendre comme lui. Il y voit une sorte de « jugement de Dieu », du même type que ceux de la Grèce antique, ou du moyen âge européen. Sans doute, dans la pensée des Tatiara, le concours des puissances invisibles permet seul à l'homme qui subit l'épreuve d'éviter les lances qui sont jetées sur lui. Si ces puissances lui étaient défavorables, toute son adresse ne le sauverait pas. Mais il n'est pas exact de dire que l'épreuve ait pour objet de démontrer l'innocence ou la culpabilité de l'homme qui y est soumis. Car l'épreuve est pratiquée dans nombre de cas où cette culpabilité ne fait pas question. Souvent l'auteur d'un meurtre ou d'un rapt, par exemple, est connu. Il ne nie pas son acte, et les siens n'ont aucune contestation sur le point de fait avec les parents de la victime. L'épreuve n'en est pas moins exigée. C'est donc qu'elle est autre chose qu'un « jugement » destiné à établir l'innocence ou la culpabilité.

En fait, dans les documents relatifs aux tribus australiennes que j'ai pu consulter, je n'ai pas rencontré d'ordalie instituée à cette fin. On en trouve au contraire beaucoup de semblables à celles que Taplin mentionne chez les Tatiara, et ce sont toujours des coupables connus et avoués qui ont à les subir. « Si le meurtrier s'est sauvé, dit Dawson, et si les parents de la victime le connaissent, on lui fait savoir qu'il ait à comparaître afin de subir l'ordalie des lances à la première grande réunion des tribus[1]. » Un peu plus loin, il donne la description de cette ordalie. « Quand un homme a été accusé d'un crime, il vient à la réunion armé de deux lances de guerre, d'un bouclier léger et plat, et d'un boomerang. S'il est déclaré coupable d'une faute privée, on le peint en blanc,

1. J. Dawson. *Australian aborigines,* p. 70.

et, — accompagné de son frère ou d'un proche parent mâle qui l'assiste en qualité de second, avec un bouclier lourd, un liangle et un boomerang, — on le place en face de la personne lésée et de ses amis, qui sont parfois au nombre de vingt guerriers. Ceux-ci se rangent à une distance de cinquante yards, et chacun d'eux jette sur lui quatre ou cinq lances et deux boomerangs, tous en même temps, « comme une averse ». S'il réussit à les parer, son second lui passe son bouclier lourd, et il est attaqué en combat singulier par ses ennemis, qui lui portent chacun un coup de liangle. Comme il faut que du sang soit versé pour que la partie lésée soit satisfaite, l'épreuve prend fin dès que l'homme est atteint. Alors sa blessure est pansée, tous se serrent la main et sont bons amis. Si la personne accusée refuse de comparaître et de subir l'épreuve, elle est mise hors la loi, et l'on peut la tuer : son frère ou son plus proche parent mâle est tenu pour responsable et doit subir l'ordalie à sa place. S'il se découvre que l'homme était innocent, ses proches ont le droit d'user de représailles sur la famille de l'accusateur, à la première occasion [1]. »

Dawson dit expressément que l'ordalie a lieu après que la culpabilité a été établie : elle ne saurait donc avoir pour objet de la prouver. Elle est néanmoins indispensable, et à tel point, qu'en l'absence du coupable on la fait subir à un autre membre de son groupe social, de préférence à son frère. Il faut noter enfin qu'aussitôt l'épreuve terminée, les adversaires qu'elle a mis en présence, et leurs amis des deux parts, sont réconciliés et animés des meilleurs sentiments les uns envers les autres. Les mêmes particularités ont été relevées par d'autres observateurs. Ainsi W.-M. Thomas écrit : « Il y a dans le caractère indi-

1. *Ibid.*, p. 76.

gène un trait fort aimable : c'est qu'il ne reste pas d'animosité dans leur cœur, et qu'ils ne se dérobent pas au châtiment. A la fin d'un combat ou châtiment (il s'agit évidemment d'une ordalie telle que Dawson l'a vue), on peut voir ceux qui ont infligé les blessures occupés maintenant à les sucer et donnant aux blessés tous les soins que leur état exige[1]. »

L'ordalie même est décrite par Thomas en termes tout semblables à ceux de Dawson : « La punition d'un meurtre consiste en ce que tous les membres de la tribu jettent une lance et un *wonguim* sur le meurtrier. S'il s'en tire sans blessure grave, le plus proche parent mâle de la victime peut, avec son bâton ou *leonile* frapper le meurtrier à la tête (mais pas ailleurs), jusqu'à ce qu'il en soit fatigué. Pendant ce châtiment, le meurtrier n'a le droit de lancer aucune arme ; il peut seulement parer les lances, etc., avec son bouclier. J'ai connu un cas où une centaine de lances furent jetées sur un homme qui sut les parer toutes[2]. »

W.-M. Thomas parle de « châtiment » et de « punition » ; l'épreuve n'a donc nullement pour objet de faire connaître si l'homme est coupable ou non. Comme les autres observateurs, il insiste sur ce fait que ce qui importe le plus, ce n'est pas le résultat de l'épreuve, c'est que l'épreuve même ait lieu. Que le meurtrier réussisse ou non à parer toutes les lances, ce point reste secondaire. L'essentiel est qu'il ait été soumis à l'ordalie selon les règles. Ce n'est donc pas non plus ce que nous appellerions, à proprement parler, un châtiment.

Dans la même région, certains cas d'adultère sont suivis d'une ordalie analogue aux précédentes. « Si la femme abandonne son mari pour suivre un rival préféré, il appar-

1. W. M. Thomas. *A brief account of the aborigines of Australia felix*, in *Letters from Victorian pioneers*, p. 68.
2. *Ibd.*, p. 67.

tient à sa famille de punir le couple coupable : la femme, d'ordinaire, est frappée à coups de lance par son père ou son frère, et si le châtiment n'a pas de conséquences fatales, rendue à son mari légitime. L'homme doit subir l'épreuve d'un certain nombre de lances jetées sur lui, et on lui laisse simplement un petit bouclier pour se protéger ; ou bien il doit accepter le combat singulier avec un parent de la femme, ou avec un membre de la tribu choisi à cet effet[1]. » M. Howitt dit aussi : « En cas d'enlèvement d'une femme mariée, l'usage était, chez les Wollaroi, que le séducteur fît face à un certain nombre de parents de la femme, armés de lances, tandis que lui-même n'avait qu'une lance pour parer leurs coups[2]. »

Au Queensland, M. W.-E. Roth a observé la même pratique, et il l'a décrite avec sa précision habituelle. « L'indigène déclaré coupable peut, au prix d'un prodigieux effort physique et mental, et avec l'aide de ses deux seconds, réussir à échapper, sans blessure grave, aux trente ou quarante lances qui ont été jetées sur lui pendant qu'il s'y est exposé, c'est-à-dire pendant une bonne heure ou plus. S'il arrive sans dommage au bout de l'ordalie, — ce qui dépend en grande partie de sa conduite antérieure et de l'influence d'amis puissants, — ses accusateurs, finalement, accourront, se jetteront à son cou, en versant d'abondantes larmes, et feront la paix avec lui. Ils trouveront alors un autre coupable : ce sera généralement dans la tribu la plus faible du voisinage, et le membre de cette tribu le plus dépourvu d'amis. Dans ce district, il *faut*, après la mort de tout personnage considérable, que quelqu'un soit tué[3]. » D'après

1. W. E. Stanbridge. *On the aborigines of Victoria. Transactions of the Ethnological society*, I, (1861), p. 288.

2. A. W. Howitt. *The native tribes of South East Australia*, p. 217, cité par E. S. Hartland. *Primitive paternity*, I, p. 295.

3. W. E. Roth. *North Queensland Ethnography. Bulletin* 9, nº 6, p. 387.

les termes du Dr Roth, il s'agit bien ici d'une ordalie, mais il ressort aussi de ces termes qu'elle n'a pas pour but d'établir la culpabilité d'une certaine personne. Elle est destinée à satisfaire un mort dont la colère serait redoutable, et qu'il ne faut décevoir à aucun prix. Il exige une vie : si l'ordalie n'a pas de résultat mortel, on va chercher ailleurs une victime qui ne coûte pas trop cher.

Même cérémonie dans les tribus de l'Australie occidentale observées par l'évêque Salvado. « Si les parties conviennent que le délinquant soit puni, alors le chef de la famille outragée le condamne à une peine proportionnée au délit, et qui quelquefois consiste à lui traverser la cuisse avec le *ghici*. Il est placé à distance comme but, et l'offensé lui lance autant de *ghicis* qu'il en a à sa disposition ; tant mieux pour le patient s'il est assez adroit pour les éviter tous. Les *ghicis* épuisés, la vengeance est assouvie ; il ne se parle plus de rien. La paix est faite[1]. » Parfois l'épreuve est un combat où accusateurs et accusés sont accompagnés de leurs parents et de leurs amis ; mais la lutte s'arrête au premier sang. C'est surtout quand plusieurs tribus sont intéressées dans l'affaire que les choses se passent ainsi. « Les femmes commencent à échanger des insultes, et excitent les hommes à un tel point que, hors d'eux-mêmes, chantant avec frénésie, ils s'élancent par bonds irréguliers, font mille contorsions, courent incertains d'un endroit à un autre, et, prenant leur barbe entre leurs dents, le *ghici* en arrêt, tantôt ils s'avancent les uns contre les autres, tantôt ils s'éloignent, toujours en criant et bondissant, jusqu'à ce qu'un *ghici* lancé donne lieu à une épouvantable mêlée. Les armes volent des deux côtés ; les femmes cependant, courant et tempêtant, donnent courage aux hommes et les pourvoient d'armes en ramassant

1. Salvado. *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 324.

celles qui sont lancées par les « adversaires ». Au milieu de ce tumulte, dès que l'un tombe à terre blessé ou mort, le combat cesse à l'instant; les rancunes sont déposées, et chacun s'empresse de porter secours au blessé[1]. »

Ce furieux combat n'est en réalité qu'une ordalie. Le dernier trait en est une preuve. S'il en fallait une autre, il suffirait de rappeler que les Australiens, comme presque tous les primitifs, ne connaissent pas les batailles rangées et évitent toujours la lutte à découvert. La guerre véritable ne se fait que par surprises et embuscades, le plus souvent par des attaques au point du jour contre un ennemi sans défiance. La « mêlée épouvantable » dont l'évêque Salvado a été témoin était une cérémonie rituelle, jugée indispensable par les deux tribus qui y jouaient un rôle.

Un des premiers et des meilleurs observateurs qui aient décrit les tribus australiennes du Sud, Grey, dit aussi : « Tout autre crime (que l'inceste) peut se payer par le fait que le coupable comparaîtra et se soumettra à l'ordalie suivante : toutes les personnes qui se considèrent comme lésées par lui pourront jeter sur lui des lances, ou bien il laissera percer à coups de lance certaines parties de son corps, par exemple la cuisse, le mollet, ou le dessous de bras. L'endroit qui sera traversé par la lance est fixé, pour chacun des crimes ordinaires. Parfois un indigène qui a encouru cette peine tend froidement sa jambe à la partie lésée pour qu'elle y fasse pénétrer sa lance... Si le coupable a été blessé dans la mesure jugée suffisante pour son crime, sa culpabilité est effacée. Ou si aucune des lances jetées sur lui ne l'a blessé (car chacun des assaillants n'a droit qu'à un certain nombre de projectiles), il est égale-

1. R. Salvado, *ibd.*, Cf. W. M. Thomas. *A brief account of the aborigines of Australia felix.* in *Letters from Victorian pioneers*, p. 94-96, et la description d'un combat tout semblable chez les Botocudos, par Maximilien de Wied-Neuwied. *Voyage au Brésil*, II, p. 186-190 de la traduction française.

ment pardonné[1]. » Grey a dit le mot juste : cette ordalie a la valeur d'une « composition » (*compounded for*). Ce n'est pas, à proprement parler, un châtiment, bien qu'en fait, le plus souvent, celui qui la subit soit ainsi puni de son crime. C'est essentiellement un rite, une opération mystique, destinée à prévenir ou à arrêter les conséquences funestes que la faute commise (meurtre, adultère, etc.) ne manquerait pas d'entraîner pour le groupe social. C'est un remède mystique à un mal mystique : une expiation, au sens plein et étymologique du mot. Eylmann, après avoir décrit en détail une ordalie toute semblable, dont il a été témoin, dans un cas d'adultère, ajoute. « L'Australien du Sud ne connaît pas le duel qui servirait à obtenir le jugement d'une puissance supérieure dans un procès[2]. » Ses ordalies ne sont pas des jugements de Dieu.

Le sens de l'ordalie australienne, en tant qu'elle est, selon l'expression de Grey, une « composition », s'éclaire par les représentations collectives impliquées dans la composition elle-même, par exemple dans certaines sociétés africaines. La composition offerte et acceptée n'est pas seulement le prix du sang : elle a un effet mystique qui n'est pas moins important. « Bien qu'ils (les Bechuanas) soient vindicatifs à l'extrême, écrit M. Moffat, si l'auteur d'un délit apaise par un présent la partie lésée, en confessant en même temps son erreur, ou, suivant l'usage, en rejetant le blâme sur son cœur, la plus parfaite harmonie et cordialité s'ensuit aussitôt[3]. » Chez les A-Kamba de l'Afrique orientale anglaise, M. Hobley a bien décrit l'effet mystique de la cérémonie qui rétablit la paix entre deux familles, après que satisfaction a été donnée par celle du

1. George Grey. *Journal of two expeditions of discovery in N. W. and Western Australia,* II, p. 243-44.

2. E. Eylmann. *Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien,* p. 177.

3. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa,* p. 255.

meurtrier aux parents de la victime. « Jusqu'à ce que cette cérémonie ait été célébrée conformément aux usages, aucun membre de la famille de l'homme qui a été tué ne peut manger au même plat ou boire de la même bière qu'un membre de la famille du meurtrier. On croit, en Oukamba, que, tant que l'affaire n'a pas été dûment réglée suivant la loi, les membres de la famille du meurtrier seront continuellement entraînés dans des querelles, où ils finiront probablement par tuer un de leurs voisins, et de leur côté les membres de la famille de la victime seront entraînés dans des querelles où ils ont beaucoup de chances d'être tués comme leur parent. Si l'on essaie de regarder les choses du point de vue des indigènes, voici ce qui semble être leur pensée : il rôde aux environs un esprit malfaisant, un *muimu*, celui d'un ancêtre ; cet esprit entre dans un homme, et la conséquence en est que, la première fois que cet homme a une querelle avec son voisin, il le tue. Cet esprit peut continuer à posséder la même personne ; il peut aussi passer chez une autre de la même famille et le même résultat se produit. Pareillement, le *muimu* de la première victime agit sur les *aiimu* (les esprits) de tous les membres vivants de sa famille, et les effraye. Ils savent que l'esprit meurtrier rôde autour d'eux, et que les membres de leur famille sont plus exposés à être tués s'ils se trouvent engagés dans une rixe. De la sorte, les deux familles ont hâte de faire cesser cet état de choses, et que l'esprit malfaisant soit apaisé et rendu au repos [1]. »

Cette vue sur les représentations collectives des A-Kamba est instructive. Quand l'un d'eux en tue un autre dans une querelle, l'auteur du meurtre n'en est pas la véritable cause : il n'est que l'instrument d'un esprit malfaisant par qui il se trouve actuellement possédé. Rien de plus con-

1. C. W. Hobley. *Further researches into Kikuyu and Kamba religious beliefs and customs.* J. A. I. LXI, p. 422-23.

forme à l'orientation constante de la mentalité primitive, qui, d'un effet donné dans le monde visible, remonte aussitôt à une cause mystique dans le monde invisible. Que faire donc, quand un homme en a tué un autre qui n'est pas de sa famille ? Lui infliger une peine ? En fait, il devra payer une composition, il sera peut-être ruiné ou vendu comme esclave. Mais ce châtiment qui le frappe ne suffit pas à rendre la tranquillité aux deux familles, si la « composition » n'a pas en même temps pour vertu d'apaiser l'esprit de l'ancêtre irrité qui a causé le meurtre et qui erre dans le groupe, à la grande frayeur de tous les intéressés. Car il fera commettre de nouveaux meurtres, infailliblement, si les rites nécessaires ne sont pas intervenus pour le calmer et l'éloigner. « Quand un homicide a eu lieu, dit encore M. Hobley, le paiement d'une vache, d'un taureau ou d'une chèvre, a l'importance d'un rite. On l'appelle *etumo*. Il est indispensable pour protéger la famille du meurtrier et aussi celle de la victime contre le pouvoir de l'esprit inspirateur du meurtre qui rôde, irrité. Même dans le cas où l'homicide a été accidentel, il est nécessaire que l'*etumo* (paiement et rite) soit observé, parce qu'il y a sûrement une influence pernicieuse en l'air ; autrement l'accident ne serait jamais arrivé. (En effet, comme on sait, pour la mentalité primitive, il n'y a pas d'accident.)

« Autrefois, quand un homme d'un clan en tuait un autre dans un combat entre tribus, la coutume voulait qu'un frère du mort guettât au passage et tuât un homme du clan auquel appartenait le meurtrier. Ces deux morts s'annulaient l'une l'autre, et il n'était pas question de composition. Mais on considérait comme essentiel que l'*etumo* fût payé et les rites observés [1]. » Ainsi la satis-

1. *Ibd.*, p. 426. De même, aux îles Salomon (à Buin, Vellalavella, etc.), pour rétablir l'ordre troublé par la mort d'un homme, il faut : 1° une vengeance, c'est-à-dire la mort d'un homme appartenant au groupe du meurtrier;

faction donnée au mort, bien que complète, ne suffit pas. On ne se sent rassuré que lorsqu'une action mystique s'est exercée pour apaiser l'esprit dont la colère a été révélée par le malheur qui est arrivé. De même, l'arme qui a tué reste meurtrière. « Dans beaucoup de tribus, on la purifie d'une manière ou d'une autre. Chez les Akikuyu, on l'émousse, et je crois qu'une pratique de ce genre est à peu près universelle dans les tribus africaines. On accomplit ces cérémonies parce qu'on a l'idée que l'arme porte avec elle le malheur ou la fatalité ; il en est ainsi chez les Akamba. Selon eux, l'arme qui a une fois servi à un meurtre continue à être l'instrument de nouvelles morts ; mais il n'y a ni cérémonie, ni charme, ni magie qui puisse venir à bout de sa vertu funeste : elle continuera indéfiniment à tuer par la main de son maître, quoi qu'il fasse. Puisqu'il n'y a pas moyen de se débarrasser de cette malédiction, le Mkamba a recours à la ruse ; il posera l'arme sur un sentier ou une place où un passant aura des chances de l'apercevoir. Une fois qu'il l'aura ramassée, l'influence funeste de l'arme tombe sur lui, et son premier possesseur en est délivré. Cette croyance, il me semble, présente un intérêt particulier, parce qu'elle exprime l'idée que l'on se fait du meurtre. Nous avons vu à quel point l'*etumo* est nécessaire à son auteur : il délivre la famille de la victime de la malédiction du meurtre, aussi bien que celle du meurtrier ; mais sur celui-ci pèse toujours la fatalité de son arme, fatalité que ni le temps, ni aucun artifice ne peuvent effacer[1]. »

Les sociétés australiennes ne connaissent guère de biens transmissibles, et elles n'ont point de mesure établie pour

2° une compensation, ou paiement en monnaie de coquillages. A défaut de ce paiement, le meurtrier reste dangereux. R. Thurnwald, *Forschungen auf dem Bismarck Archipel und den Salomon Inseln*, III, Tafel 29, note 18.

1. Hon. Ch. Dundas. *History of Kitui* (A-Kamba). J. A. I. XLIII, p. 526-27. Cf. C. W. Hobley, *loc. cit.*, p. 426-7.

la valeur des rares objets qui peuvent s'échanger : il ne saurait y être question de composition, au sens ordinaire du mot. L'ordalie que nous avons étudiée en tient lieu. Mais, comme la composition chez les A-Kamba, elle n'a pas pour unique objet de donner satisfaction à la partie lésée, au mari outragé ou à la famille dont un membre a été tué. Le meurtre, l'adultère ont une action mystique sur le groupe social tout entier ; ils révèlent une influence qui s'exerce à son détriment, et qui demeure une menace pour lui. Il faut la combattre et la détruire. C'est à quoi sert l'*etumo* des A-Kamba : c'est aussi un aspect essentiel de l'ordalie australienne. Elle a ainsi pour fonction, au moins pour une part, d'exercer sur certaines puissances du monde invisible une action de défense nécessaire au groupe social. Par ce caractère, elle se rapproche des ordalies africaines contre la sorcellerie. On peut donc dire, avec Taplin et les autres observateurs, mais pour des raisons différentes des leurs, que c'est bien une ordalie.

CHAPITRE IX

INTERPRÉTATION MYSTIQUE DES ACCIDENTS ET DES MALHEURS

Si un individu, une famille, ou un groupe social est éprouvé par un malheur, ou subit une série de mésaventures et d'échecs, jamais la cause n'en sera attribuée au hasard. Dans nombre de sociétés africaines, comme on l'a vu, le soupçon de sorcellerie s'éveillera aussitôt : de même, dans beaucoup de tribus australiennes, papoues, etc. Ailleurs, par exemple, chez les Esquimaux et dans la plupart des sociétés des régions septentrionales de l'Amérique, on pensera tout de suite à une violation de prescription sacrée ou de tabou. Dans ce dernier cas, comme dans l'autre, la mentalité primitive passe immédiatement du fait qui l'a frappée à une cause mystique, qui nous paraît imaginaire, mais qui, à vrai dire, fait partie de son expérience, telle qu'elle est constituée par l'ensemble des représentations collectives du groupe social.

Ainsi, sur la côte de la Colombie britannique, « à la station commerciale de Tschilkut, le missionnaire avait obtenu des Indiens, à l'automne de 1881, que le corps d'un enfant fût enterré (au lieu d'être brûlé selon la coutume). Mais pendant l'hiver qui suivit, particulièrement en février et en mars, le mauvais temps régna sans interruption ; la violence du vent et les tempêtes de neige rendirent la pêche et la chasse plus difficiles, si bien que les gens se trouvaient en détresse. Tous pensèrent alors

que ce temps défavorable avait pour cause la non-crémation de l'enfant, et on s'empressa de réparer au plus vite la faute commise[1]. » Ce n'est pas là un fait isolé. En une foule de circonstances, les Tlinkit concluent de même. « Toute dérogation aux usages reçus, toute chose extraordinaire (on voit l'extrême généralité de cette représentation) est désignée sous le nom de *chlakass*, et considérée comme la cause universelle de tout ce qui arrive de fâcheux : mauvais temps, maladie, échec à la guerre, insuccès à la chasse, etc... Ainsi le mauvais temps ne proviendra pas seulement du fait qu'un cadavre n'aura pas été brûlé ; mais la cause en sera qu'on aura négligé d'isoler une jeune fille pendant sa période de croissance. Autres causes de mauvais temps : une jeune fille s'était peigné les cheveux hors de la maison ; le missionnaire avait mis ses snow-boots avant de sortir ; les enfants de l'école avaient imité en jouant le cri des oies sauvages ; et nous mêmes nous avions lavé dans l'eau de mer la peau d'une chèvre de montagne ; nous avions, en outre, traîné un hérisson mort sur la neige. C'est à quoi, dans une autre partie de chasse, un de nos compagnons indiens se refusa énergiquement, en donnant pour raison que cela ferait lever un vent violent. Il aima mieux prendre la bête sur son dos, toute lourde qu'elle était, et la porter ainsi jusqu'au camp[2]. »

Toutes les fois qu'on enfreindra ainsi une coutume traditionnelle, en particulier s'il s'agit d'une interdiction, on causera un trouble ou un accident. Le plus souvent, à telle infraction correspond tel malheur déterminé. Par exemple, les Esquimaux connaissent des « interdictions alternantes ». « Ils ne peuvent pas aller chasser le morse

1. A. Krause. *Die Tlinkit-Indianer,* p. 231.
2. *Ibd.*, p. 300.

tant qu'ils n'ont pas fini de travailler à la confection des vêtements en *tuktoo*, et d'autre part, une fois la chasse au morse commencée, personne n'a plus le droit de travailler les peaux de rennes. Un jour, en mars, je demandai à Tookoolito et à la femme de Koodloo de me faire un sac de couchage en peau de renne. Rien ne put les y décider, parce qu'on était dans la saison du morse. « Elles mour-« raient toutes deux, dirent-elles, et l'on ne prendrait plus « de morses[1]. » Sur la côte de l'Alaska, « où la règle de l'exogamie totémique n'était plus rigoureusement observée, et où il est permis maintenant de prendre femme à l'intérieur de son propre clan, les vieilles gens attribuaient à cette promiscuité la grande mortalité qui a frappé la tribu des Kenayer[2]. »

Des faits semblables sont recueillis encore aujourd'hui, dans les mêmes régions. En voici un caractéristique : « Depuis longtemps, la chasse rendait peu ; les animaux se dérobaient à nos yeux. Kridtlarssuark évoqua les esprits pour savoir d'eux la cause qui empêchait de rien prendre à la chasse. Après la séance, il fit connaître que sa bru Ivalork avait fait une fausse couche, et qu'elle l'avait caché, pour échapper à la pénitence (les femmes sont soumises dans ce cas à un grand nombre d'interdictions). Il ordonna alors à son fils, pour punir la coupable, de l'enfermer dans une cabane de neige après lui avoir retiré ses fourrures. Elle y mourrait de froid ou de faim. A cette seule condition les animaux consentiraient de nouveau à se laisser prendre par les hommes. Aussitôt on construisit une cabane de neige, et l'on y enferma Ivalork. Voilà comment Kridtlarssuark traita sa belle-fille, qu'il

1. C. F. Hall. *Life with the Esquimaux*, I, p. 321.

2. von Wrangell. *Einige Bemerkungen über die Wilden an der N. W. Küste von Amerika. Beiträge zur Kenntniss des russischen Reichs* (von Baer und Helmersen), I, p. 104.

aimait beaucoup, et il le fit pour empêcher que des innocents ne dussent pâtir par sa faute [1]. »

Au Groenland oriental, « si une tente, au printemps, n'est pas recouverte de peaux neuves, il n'est pas permis d'y introduire des phoques à crête ou des phoques du Groenland sans avoir attendu quelques jours. Au commencement du printemps, un homme reçut une part de phoque à crête, et l'emporta dans sa tente pour la débiter et en enlever les tendons. La couverture de la tente était en bon état, mais elle avait servi l'automne précédent. Il arriva que, après cela, les phoques à crête devinrent très rares, et les autres Esquimaux regardaient cet homme de travers, « parce que sa conduite avait irrité les phoques, « et leur avait fait quitter la côte » [2]. — « Un jour, dit

1. K. Rasmussen. *Neue Menschen*, p. 35-36. Des observations analogues ont été recueillies en Afrique australe. « Je citerai, dit M. Junod (*The life of a South African tribe*, II, p. 294), les paroles mêmes de Mankhelu, le grand « medicine man » de la cour de Nkuna. Jamais je n'oublierai l'accent impressionnant de sa voix, sa conviction profonde, au moment où il me parlait dans les termes suivants, comme s'il me faisait une révélation : « Quand une femme a fait une fausse couche, quand elle a laissé couler son sang sans le dire, et qu'elle a brûlé le fœtus en secret, c'est assez pour faire souffler des vents torrides et pour dessécher tout le pays. La pluie ne peut plus tomber, parce que le pays n'est plus ce qu'il devrait être. La pluie a peur de cet endroit. Elle est forcée de s'arrêter avant d'y entrer, et elle ne peut plus avancer. Cette femme a été très coupable. Elle a ruiné le pays du chef, parce qu'elle a caché du sang qui ne s'était pas encore convenablement disposé pour faire un être humain. Ce sang est tabou ! Ce qu'elle a fait est tabou ! Cela cause la famine ! » Des purifications sont indispensables pour que la pluie puisse reparaître en cet endroit. — De même, chez les Barotse, « comme c'était au tout premier quartier de la lune, la femme et son mari ne goûtaient pas précisément la perspective d'une si longue quarantaine ; ils cachèrent l'accident (une fausse couche). Or cet homme... était un des principaux officiers de l'établissement du roi ; un *sekomboa*, un homme de quarante-cinq à cinquante ans, un favori de son maître et généralement respecté. Rien n'y fit, L'accident ébruité en moins de vingt-quatre heures, ses pairs, les autres *sekomboas*, se précipitèrent sur lui, l'entraînèrent, fortement lié, à la rivière, lui arrachèrent les cheveux avec leurs formidables ongles... ils l'étranglèrent sous l'eau jusqu'à ce qu'il fut presque mort, puis le battirent de verges pour le faire revenir à lui-même et l'abandonnèrent sur le rivage par une pluie torrentielle. » *Missions évangéliques*, LXVII, p. 380 (Coillard).

2. G. Holm. *Ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo*, publié par N. Thalbitzer. *Meddelelser om Groenland*, XXIX, p. 49.

M. Boas, une grande baleine que nous avions harponnée descendit sous un bloc de glace, et après avoir filé cinq cents brasses de ligne, nous fûmes obligés de renoncer, et la baleine fut perdue. Le même soir, revenus à terre, mes indigènes voulurent se rendre à la tente d'une femme qui avait la réputation d'être une habile angakok. Cette femme, après s'être mise en état d'extase, dit que j'avais offensé la déesse de la mer en coupant de la viande de caribou, et en brisant des os sur la glace de la mer[1]. » — Chez les Esquimaux situés beaucoup plus au nord, et visités par Rasmussen, est-on témoin de la violation d'un interdit, aussitôt l'on s'attend à quelque malheur. Par exemple, les personnes qui sont en deuil doivent s'abstenir d'un grand nombre d'actions. « Un jour, comme il fallait chercher de la glace pour la faire fondre, notre compagnon groenlandais, Jörgen Brönlund, à notre insu, ordonna d'y aller à un jeune garçon qui venait de perdre ses parents récemment. Il pouvait bien, pour une fois, passer outre aux interdictions, se dit Jörgen. Et ainsi Agpalinguark (c'était le nom du jeune homme) était allé chercher de la glace. Mais il avait été vu par deux vieilles femmes à qui cette violation de la coutume parut très inquiétante. Quelque chose allait arriver, pour sûr ! Et en effet, deux jours après, une tempête du sud-ouest éclata. La houle ut si énorme, que les vagues déferlèrent très loin sur la terre, et détruisirent toutes les maisons du village. Un des chefs vint alors nous trouver, et il nous pria de ne plus provoquer, à l'avenir, de semblables violations de coutumes. « Nous observons les règles prescrites afin que « le monde se maintienne, car il n'est pas permis que les « puissances soient offensées... En ce pays, les hommes « font pénitence (quand une infraction a été commise)

1. Franz Boas. *The Eskimo of Baffin land and Hudson bay. Bulletin of the American Museum of natural history*, XV, p. 478.

« parce que les morts sont... d'une puissance sans limites[1]. »

Ces expressions sont caractéristiques. Si on les rapproche de celles que Rasmussen et M. Junod rapportaient tout à l'heure, elles éclairent un des aspects sous lesquels la nature se présente aux yeux des primitifs. En vertu des participations mystiques entre le groupe social (composé des vivants et des morts), le sol qu'il occupe, les êtres (visibles et mythiques) qui y vivent et qui y ont vécu, ce que nous appelons l'ordre de la nature ne subsiste que si les conditions habituelles sont maintenues, et, dans beaucoup de sociétés, si l'action personnelle du chef s'exerce comme il faut. Le respect des interdits ou tabous est une de ces conditions essentielles. Une des fonctions du chef est d'empêcher d'abord qu'ils ne soient violés, et, si l'infraction a eu lieu, de la faire expier par les cérémonies appropriées. Comme le « medicine-man » l'explique à M. Junod, une fausse couche secrète, qui permet à la femme et à son mari d'esquiver les tabous expiatoires, met tout le groupe social en danger de mort. La pluie « ne peut plus » tomber. Les moissons seront brûlées, le bétail périra de soif, la tribu sera réduite au désespoir. La femme est « très coupable », et rien ne devra la soustraire au châtiment, qui seul rétablira les conditions normales, et sauvera ainsi la tribu. Quand la solidarité sociale est telle, qu'un membre du groupe peut mettre les autres dans l'impossibilité de vivre, en provoquant un désordre de la nature, aucun crime ne saurait être plus grave que la violation des interdits, qui rompt les participations d'où dépend le bien-être de tous.

1. Kn. Rasmussen. *Neue Menschen*, p. 149-50.

II

On croirait volontiers que les infractions se classent par ordre d'importance, selon que les conséquences en portent plus ou moins loin : c'est-à-dire que, dans les représentations collectives d'un groupe social, on pourrait discerner pourquoi la violation de telle coutume rejaillit sur tout le groupe, et telle autre, au contraire, n'affecte que l'individu qui l'a commise, ou les siens. En fait, nous ne rencontrons jamais que des préliaisons de la forme suivante : « Si telle infraction est commise, telle conséquence, — plus ou moins étendue selon le cas — s'ensuivra » ; ou : « si tel fait se produit, si tel malheur arrive, c'est que telle infraction a eu lieu » ; ou encore, d'une façon moins précisément déterminée, « c'est qu'une infraction a dû avoir lieu » (sans qu'on sache encore laquelle). Comment la dissimulation d'une fausse couche entraîne-t-elle la disparition de la pluie? Tout arbitraires que les liaisons de ce genre nous paraissent, elles sont si familières à la mentalité primitive qu'elles lui semblent naturelles. L'indigène observe les prescriptions traditionnelles comme il obéit aux règles, souvent très compliquées, de la langue qu'il parle : sans difficulté, comme sans réflexion. Il n'imagine pas qu'elles puissent être autres qu'elles ne sont. Il ne se demandera donc jamais pourquoi telle infraction a pour effet de ruiner le groupe entier, tandis que telle autre n'a de conséquences funestes que pour son auteur, ou pour une partie du groupe. Si on l'interroge sur ce point, il dira que ses ancêtres l'ont toujours cru ainsi, et il s'étonnera, non du fait, mais de la question.

On peut distinguer cependant deux formes principales que ce rapport présente dans une société donnée. Tantôt une conséquence déterminée est attachée à une infraction

déterminée, et l'on infère immédiatement de l'une à l'autre, — que la conséquence s'étende à une ou plusieurs personnes, ou même au groupe entier, peu importe. M. Hobley a cité un très grand nombre de rapports de ce genre dans ses *Nouvelles recherches sur les coutumes des Akamba et des Akikuyu*. En voici un exemple caractéristique observé par M. Junod. « Chez les Ba-Thonga, si une femme est enceinte des œuvres d'un autre homme que son mari, l'accouchement sera laborieux. Il semblerait qu'il n'y eût pas de relation entre ces deux faits ; mais, pour les Thonga, un accouchement prolongé et difficile prouve que l'enfant n'est pas légitime. Cette conviction est si forte que, lorsqu'une femme sait que l'enfant qui va naître est le fils, non pas de son mari, mais d'un amant, elle le confesse en secret à la sage-femme principale, parce qu'il est « interdit » de mettre au monde un « enfant de l'adultère » en taisant le fait : ce silence causerait à la mère des souffrances inouïes. »[1] C'est pourquoi, quand la délivrance se fait longtemps attendre, la sage-femme commence à avoir des doutes sur la légitimité de l'enfant. De même, chez les Waschambaa, autres Bantous, « quand les douleurs de l'accouchement se prolongent, on voit là une preuve que la femme a eu des relations avec plusieurs hommes. »[2] C'est là une croyance assez répandue. Ou bien encore, dans l'Ouganda, « les femmes, pendant leur grossesse, ne doivent pas manger de sel. Si elles le font, on croit que cela causera la mort de l'enfant. Quand donc un enfant est né, et qu'il tombe malade, le mari cherche querelle à sa femme, en disant : « Cet enfant meurt d'une maladie qui vient de ce « que vous avez mangé du sel[3]. »

1. H. A. Junod. *The life a South African tribe*, I, p. 39.
2. A. Karasek-Eichhorn. *Beiträge zur Kenntniss der Waschambaa. Bässler-Archiv.*, III, p. 188.
3. Fr. M. A. Condon. *Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba.* (*Uganda Protectorate*), *Anthropos*, V, p. 946.

Les préliaisons de ce genre sont extrêmement nombreuses, et variées selon les sociétés où on les observe. Parfois elles sont si fortes, que les auteurs de l'infraction désespèrent d'échapper aux conséquences qui ne se sont pas encore produites, et vont au-devant d'elles. En voici un cas remarquable recueilli dans l'île de Nias. C'est un indigène converti au christianisme qui parle. « J'étais l'aîné des fils de mes parents, et j'avais une petite sœur. Un jour le prêtre (le medicine-man) vint chez nous. Il regarda mon père, puis jeta un regard furtif sur ma sœur, et dit : « Sais-tu bien qu'il faut que ta fille meure ? — Pour-« quoi ? demanda mon père. — Le prêtre répondit : « Avant « sa naissance, tu as abattu des porcs, tu as tué un serpent, « tu as porté des fardeaux ; c'est pourquoi maintenant ton « enfant doit mourir. Pourquoi te donnes-tu la peine de le « nourrir ? tout ce que tu feras ne servira à rien, il faut « qu'il meure. » Désolé, mon père alla trouver ma mère, et lui raconta ce que le prêtre avait dit. Tous deux étaient complètement abattus ; mais que devaient-ils faire ? A la fin, mon père dit à sa femme : « Tuons cet enfant, il n'a « plus besoin de manger notre riz ». Et comme j'étais un gars solide, il me fallut chercher un sac, y fourrer ma petite sœur, et l'emporter dans le bois... [1]. » L'idée ne vient pas aux parents que l'enfant puisse être sauvée. La violation par le père de certains tabous relatifs à la grossesse rend nécessaire la mort de l'enfant. Le langage du « prêtre » nous paraît impitoyable. Mais peut-être, si l'infraction n'était pas expiée par la mort de l'enfant, le groupe social tout entier aurait-il à en subir les conséquences ?

D'autres fois, la préliaison s'est établie simplement entre l'infraction et un malheur qui la suivra à coup sûr, mais sans être déterminé d'avance. Elle implique unique-

1. *Berichte der rheinishen Missionsgesellschaft*, 1909, p. 61.

ment cette certitude, que la coutume, ou le tabou, n'aura pas été violé, sans que « quelque chose » arrive. Elle est un sentiment très vif du châtiment qu'exigeront les puissances invisibles, offensées par l'infraction : la mentalité primitive ne croit pas moins fermement à cette conséquence inévitable que nous à la constance des lois naturelles. En quoi consistera la sanction ? L'événement seul le fera connaître, à moins pourtant que, aussitôt l'infraction connue, on ne procède à des purifications et à des cérémonies expiatoires, qui donnent satisfaction aux puissances irritées, ou, d'une façon générale, qui aient la vertu de prévenir le malheur.

Le plus souvent, quand la préliaison est ainsi indéterminée, c'est l'apparition de la conséquence qui fait remonter à la cause. « Quelque chose » est arrivé : un mauvais temps persistant, une sécheresse prolongée, une mort subite, une maladie grave ; la chasse ou la pêche demeure infructueuse, etc. C'est donc qu'une infraction a été commise. Mais contre quelle prescription ou quelle coutume ? Même est-il certain que le malheur provienne d'une violation de coutume ou de tabou ? Une mort subite, l'insuccès à la chasse, etc., peuvent être dus aussi à d'autres causes : aux maléfices d'un sorcier, au mécontentement d'un ancêtre puissant, par exemple. Comment découvrir celle qui a vraiment agi ? Pour s'en assurer, la mentalité primitive, ne connaît qu'une méthode, d'ailleurs infaillible : interroger les puissances invisibles dont il lui faut, plus que jamais dans des circonstances difficiles, connaître les dispositions et se les rendre favorables.

Si donc l'accident n'est pas en lui-même une révélation suffisamment précise, c'est-à-dire si l'on ne sait pas d'avance, quand tel accident se produit, que telle infraction a dû être commise, on aura recours, selon le cas, aux songes, aux ordalies, à la conjuration des esprits, bref, à

une forme de divination, et on se réglera sur ce que l'on aura appris ainsi. « Quelqu'un est-il frappé par un malheur, tombe-t-il malade, ne rencontre-t-il plus d'animaux à fourrure ? la pensée lui vient aussitôt qu'il a commis quelque péché. Il va trouver la devineresse (shaman), et il lui fait continuer ses opérations jusqu'à ce qu'elle lui révèle la cause : alors il fait ce qu'il faut pour expier[1]. » (Il taille une petite figure d'homme en bois, et il va la suspendre à un arbre dans la forêt). — « L'Indien croit que la malchance ou l'infortune, par exemple un accident, une maladie, une mort, lui sont infligées pour le punir par les puissances malignes, parce qu'il a violé les prescriptions des « médecines ». Il est impossible, pour les races chrétiennes, de comprendre ou d'apprécier la force de l'influence que la croyance aux « médecines » exerce depuis des siècles sur le caractère de l'Indien et sur sa vie sociale. « Puissance surnaturelle » est probablement ce qui répond le mieux à « médecine » dans l'usage courant des Indiens[2]. »

Cette croyance se retrouve dans un grand nombre de sociétés. Pour ne citer qu'un autre cas, chez les Fân du Congo français, « chaque fois que notre noir éprouve un accident, un malheur, une calamité, même un simple insuccès, il l'attribuera à son totem offensé par quelque *nsem* ou souillure rituelle, par la violation d'un *eki*, etc. D'où la nécessité de l'apaiser. Plus le malheur sera grand, plus la cause ou la faute aura dû être forte, et plus aussi elle devra, même involontaire, être expiée par un sacrifice plus grand[3] ».

L'homme atteint d'un malheur, ou qui a subi un échec se demandera donc, presque toujours, s'il ne se croit pas frappé par un ennemi : « Qu'est-ce que j'ai fait ? De quoi

1. G. W. Steller. *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 276.
2. W. Mac-Clintock. *The north indian trail*, p. 181 (Blackfeet).
3. R. P. H. Trilles. *Le totémisme des Fân*, p. 507.

suis-je coupable ? Quelle prescription ai-je enfreinte ? » Sa conscience, ou un examen attentif, lui fera connaître qu'il a manqué à telle ou telle obligation, et il réparera sa faute. Il arrive même qu'un homme, sachant qu'il a commis une infraction, et témoin d'un malheur qui s'étend à tout son groupe social, s'en attribue la responsabilité, et se résout à avouer, afin que l'expiation apaise les puissances irritées. Le missionnaire Wangemann rapporte un scrupule de ce genre chez un individu (Koranna) converti au christianisme. « La sécheresse et la famine s'étant établies, Richard Miles éprouva de tels reproches de sa conscience, qu'il regarda cette sécheresse comme un châtiment pour le péché qu'il avait commis. Une nuit, il se leva de son lit avec sa femme, se mit à genoux et supplia le Seigneur de ne pas châtier la mission tout entière à cause de son péché. Cette même nuit, la pluie survint. Le matin suivant, Richard Miles se rendit chez le missionnaire pour s'accuser de l'adultère dont il était coupable[1]. » Un besoin d'expiation tout semblable apparaîtra dans la conscience d'un païen, quand le malheur lui suggérera que les siens subissent le châtiment infligé par les puissances invisibles parce que lui-même a violé un tabou. « Un canot, avec une demi-douzaine d'hommes à bord, alla de Aitutaki à Manuae (Hervey's Island) à une distance de cinquante-cinq milles, pour y chercher des plumes de perroquet rouge. Leur objet atteint... ils reprirent la mer pour rentrer chez eux, mais furent écartés de leur route par de violents vents contraires. Au bout de quelques jours, les vivres et l'eau commencèrent à manquer, et la menace d'une mort misérable pesa sur eux. Routu, qui commandait le canot, dit à ses compagnons : « Je vois pourquoi nous sommes ainsi « chassés sur l'Océan par des vents défavorables. Nous avons

1. Dr Wangemann. *Die Berliner Mission im Koranna Lande*, p. 156.

« péché en emportant les plumes des perroquets rouges qui « sont sacrés. Les dieux sont en colère, et exigent un coû- « teux sacrifice. Jetez-moi à la mer, et vous arriverez au « port sains et saufs ». Ainsi fut fait [1]. »

Que l'infraction ait été involontaire, que son auteur n'ait même pas su qu'il la commettait : qu'importe ? L'offense n'en a pas moins eu lieu, et les conséquences n'en apparaissent pas moins nécessairement. Ce sont ces conséquences mêmes qui donnent l'éveil. La divination alors fait connaître à la fois la faute, et le moyen de l'effacer, s'il se peut.

Au Dahomey, « le bain du féticheur, suivi de sa visite au marché, constitue une véritable cérémonie de purification pour lui et pour le peuple, purification uniquement religieuse, car elle n'intéresse que les fautes commises volontairement ou involontairement contre les fétiches et leur culte. Il est même à remarquer que les indigènes ne nous ont jamais cité que des exemples de fautes involontaires. On peut, sans le savoir, avoir mangé un aliment défendu dans sa famille, ou avoir acheté au marché des boules de farine cuites dans des ustensiles ou enveloppées dans des feuilles dont on ne doit pas se servir. Il peut arriver aussi à un prince d'avoir pris son bain habituel, alors qu'il n'aurait pas dû le faire, un de ses frères décédés n'ayant pas reçu la sépulture. En tout cela, on n'est coupable que par ignorance ; mais l'ignorance n'est-elle pas due à quelque génie malin qui y plonge les Dahoméens pour exciter contre eux la fureur de leurs propres fétiches ? [2] » Les observations de ce genre sont innombrables dans les deux hémisphères. Pour n'en plus citer qu'une seule, « quand une personne tombe malade (en Nouvelle-Zélande), et qu'elle ne peut

1. W. W. Gill. *Savage life in Polynesia*, p. 172.

2. A. Le Hérissé. *L'ancien royaume de Dahomey*, p. 125-6.

pas se rappeler avoir violé elle-même aucune prescription de tabou, elle essaie de découvrir qui l'a attirée dans cette mauvaise affaire : car il arrive assez souvent que l'on fasse manquer une personne à une prescription de tabou, sans qu'elle le sache, dans l'intention expresse de faire tomber sur elle la colère de son Atua. C'est là l'objet d'un art secret appelé *makutu*. Et il est arrivé souvent qu'un innocent a été sacrifié à la fureur de la famille d'un malade, persuadée qu'il avait causé la maladie par ce moyen illicite [1]. »

A nos yeux, s'il apparait qu'un homme a enfreint une règle sans le savoir, et surtout sans avoir pu le savoir, cette ignorance inévitable équivaut presque toujours à une excuse. La règle n'a pas été réellement violée, puisqu'il ne dépendait pas de l'homme qu'il la respectât ou non. Bien différente est l'attitude de la mentalité primitive en présence du même fait. D'abord, l'infraction à la règle engendre ses conséquences indépendamment des intentions de l'agent, et d'une façon pour ainsi dire automatique. La pluie ne peut plus tomber, une tempête se déchaîne, le gibier disparaît, non pas parce qu'une femme enceinte a voulu se débarrasser de son fardeau, mais parce que la fausse couche ayant eu lieu, la femme n'a pas observé les tabous nécessaires. Peu importe que son acte ait été intentionnel ou non. Si la fausse couche a été accidentelle, les choses se passent exactement de la même manière. Mais il y a plus. L'absence d'intention, chez celui qui se rend coupable d'une infraction, constitue plutôt une circonstance aggravante qu'une excuse. En effet, rien n'arrive par hasard. Comment se fait-il donc que cet homme ait été ainsi amené à commettre sa faute sans le vouloir et sans le savoir? Il faut qu'il soit déjà victime d'une puissance occulte, ou l'objet d'une colère qu'il faudrait apaiser, à moins — hypo-

1. Ed. Shortland. *Traditions and superstitions of the New-Zealanders*, p. 116 (1856).

thèse encore plus grave — qu'il ne recèle en lui-même, à son insu, quelque principe malfaisant. Au lieu donc de se sentir rassuré, du fait qu'il ne pouvait connaître sa faute au moment où il la commettait, et qu'elle était par conséquent inévitable, son inquiétude s'en trouve redoublée. Il est indispensable maintenant de rechercher (en général par la divination) d'où vient qu'il a été mis dans une situation si périlleuse.

Même quand il s'agit simplement de ce que nous appelons un « crime passionnel », qui n'est ni strictement involontaire, ni ignoré de celui qui le commet, la mentalité primitive l'interprète d'une façon qui nous déconcerte. Les motifs du crime sautent aux yeux : l'homme a cédé à la faim, à la colère, à la jalousie, à l'amour, etc... Les primitifs le voient : ce sont, assez souvent, d'excellents observateurs de la nature humaine, comme le prouvent leurs contes et leurs proverbes. Quand il s'agit de gens qu'ils connaissent bien, les motifs déterminants des actions ne leur échappent guère. Mais ces motifs sont des causes secondes, et, à leurs yeux, ces causes ne sont jamais la vraie explication de rien. L'arbre qui tombe sur le passant l'écrase et le tue ; mais sa chute n'est pas, selon eux, la cause véritable de sa mort. L'arbre l'a écrasé parce qu'un sorcier l'avait « condamné » (*doomed*) : il n'a été que l'instrument, et pour ainsi dire, l'exécuteur du maléfice. De même, l'homme qui assassine un rival obéit à sa passion, mais là n'est pas la vraie cause de son acte. Celle-ci doit être cherchée ailleurs : d'où vient qu'il a été enflammé par cette passion et qu'il y a cédé ? Un autre, dans une rixe, tue un de ses voisins. Il a frappé dans un mouvement de colère. Mais qui a fait naître la querelle où le meurtrier a été engagé ? Comment se fait-il que sa lance s'est trouvée, juste à ce moment, sous sa main ?

La vraie cause appartient donc toujours au monde invi-

sible. Si elle s'exerce du dehors, l'homme est à la fois coupable et victime, (les deux notions ne se distinguent pas pour la mentalité primitive comme pour nous). Si elle consiste en un principe qui habite en lui, il est un porte-malheur, un sorcier, et l'accusation fatale ne tardera pas à se formuler.

III

Les mêmes représentations collectives et les mêmes préliaisons permettent d'expliquer des faits qui semblent d'abord plus mystérieux que les précédents. Dans nombre de sociétés, ceux qui ont cessé de vivre d'une certaine façon, — par mort violente, en général — sont l'objet d'un traitement particulier. On ne leur rend pas les mêmes honneurs qu'aux autres. On se débarrasse du cadavre en hâte, et le nouveau mort semble exclu du groupe social, auquel il devrait encore appartenir sous la forme que comporte sa nouvelle condition. On agit envers lui comme envers ceux qui sont pour le groupe une souillure et un danger ; on le rejette, comme on fait pour les enfants anormaux, pour ceux qui portent en eux-mêmes, à leur insu, un principe malfaisant, pour les sorciers. C'est qu'en effet il a fini par une « mauvaise mort », c'est-à-dire, non pas une mort non naturelle, — aucune ou presque aucune n'est naturelle, au sens que nous donnons à ce mot, — mais une mort révélatrice du courroux des puissances invisibles. Il a été frappé par elles : sous peine de partager son sort, il faut s'écarter de lui, et rompre toute participation entre lui et le groupe social.

A Bornéo, par exemple, « d'un culte des ancêtres, qui ne repose que sur la crainte, on ne voit pas trace dans ces tribus. Mais les indigènes ont peur des cimetières et des cadavres de ceux dont la mort subite les a épouvantés :

de ceux qui ont péri par suicide, accident, mort violente, des femmes mortes en couche. Ils expliquent ces morts comme un châtiment infligé par les esprits pour une faute commise par celui qui a péri. Aucun culte ne se fonde là-dessus ; ces cadavres sont seulement enterrés d'une façon particulière[1] ». « Ceux qui violent les règles (*adat*) divines ou humaines, tombent dans l'infortune ou la maladie ; si les esprits sont très irrités, ils font en sorte que les coupables soient tués dans un combat, ou par accident, ou se suicident ; s'il s'agit de femmes, qu'elles meurent en accouchant. Tous ceux qui périssent ainsi sont « morts d'une mauvaise mort ». On ne leur accorde pas une sépulture honorable[2]. » — Les circonstances de leur mort révèlent ce que le Dr Nieuwenhuis appelle leur culpabilité et, en tout cas, la colère des puissances invisibles contre eux. Celle-ci les poursuit par delà le tombeau. « Tous ceux qui meurent autrement que de maladie, perdent le privilège d'une sépulture honorable, et, en outre, d'après la croyance des survivants, ils ne jouissent pas de la vie future dans l'*Apu Kesio*. Les âmes des personnes assassinées, mortes par accident, ou suicide, tombées sur le champ de bataille, des femmes mortes en couches, des enfants mort-nés, arrivent par deux routes différentes à deux autres endroits, où elles doivent vivre désormais avec d'autres malheureux qui ont eu le même sort. Les cadavres de ces pauvres gens inspirent aux Kayans une horreur particulière : c'est pourquoi on les roule simplement dans une natte et on les enfouit[3]. »

Ces sentiments à l'égard de la « mauvaise mort » ne se rencontrent pas seulement à Bornéo. Ils sont fréquents dans les sociétés inférieures. A Buin (Bougainville), « quand

1. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, II, p. 469-70.
2. *Ibd.*, I, p. 102.
3. *Ibd.*, I, p. 91.

un homme meurt en tombant d'un arbre, on pense qu'il a été tué par Oromrui (c'est l'esprit le plus redouté). Dans la presqu'île de la Gazelle, il est interdit d'enterrer un homme qui est mort ainsi, et on laisse le corps à l'endroit où la chute a eu lieu. A Buin, on le porte sur le bûcher dans l'attitude même où on l'a trouvé [1]. »

Comme chez les Kayans de Bornéo, « ceux qui sont morts de mort violente, à Bougainville, sont mis à part même dans l'autre monde. Ce genre de mort (mort sur le champ de bataille ou par accident) passe pour ignominieux au suprême degré [2]. »

En Australie, dit Dawson, « il y a des morts qui ne sont pas vengées : les morts d'adultes causées par une épidémie... les morts naturelles de jeunes garçons avant qu'ils aient de la barbe, ou de jeunes filles avant la puberté, ou de ceux qui perdent la vie à la suite d'un accident : en se noyant, en tombant d'un arbre, par la morsure d'un serpent, etc. [3]. » En d'autres termes, la mauvaise mort les prive des honneurs funèbres. En Nouvelle-Guinée allemande, « les âmes de ceux qui ont péri de mort violente, par assassinat ou par accident, demeurent dans le voisinage du lieu de leur malheur, sur de grands arbres, et inquiètent de là les survivants. Voyez, ajoute le missionnaire, quelle confusion il y a dans les idées morales des indigènes : ce n'est pas le meurtrier d'un homme qui a contracté une souillure, c'est l'âme de sa victime. Je ne parle que des gens de Bongu. Selon eux, la victime, c'est-à-dire son âme, n'est pas admise dans le village des morts. Ces âmes-là sont exclues du repos, vivent sur certains arbres, et se nourrissent des fruits

1. R. Thurnwald. *Im Bismarck Archipel und auf den Salomon Inseln. Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, p. 134.

2. E. Frizzi. *Ein Beitrag zur Ethnologie von Bougainville und Buka. Bässler-Archiv*. Beiheft VI, p. 11-12.

3. J. Dawson. *Australian Aborigines*, p. 70.

les plus mauvais, de ceux dont les porcs mêmes ne veulent pas[1]. »

Les Bassoutos, en Afrique du Sud, considèrent que ceux qui meurent de faim ou sont frappés par la foudre ont succombé à la « mauvaise mort », et ils les traitent en conséquence. « On ne donne pas la sépulture aux victimes de la famine[2]. » Et M. Casalis dit encore ailleurs : « Il m'est pénible de devoir publier le fait affligeant que les Bassoutos n'enterrent jamais les personnes mortes de faim. C'est une conséquence de leur système religieux. Toute inhumation devant être faite avec des sacrifices aux *barimo* (ancêtres), l'inhumation ne leur paraît pas possible lorsque l'individu décédé n'a laissé aucun bétail, ou n'a aucun ami qui veuille en fournir pour la cérémonie. Aussi, dans des temps de famine et de dénuement complet, voit-on souvent des enfants traîner le cadavre de leur père dans un ravin et l'abandonner là[3]. » Au motif indiqué par Casalis, il s'en ajoute certainement d'autres. Si, non contents de priver ces morts des cérémonies et des sacrifices habituels, les Bassoutos refusent même de les enterrer, c'est que l'horreur inspirée par la « mauvaise mort » est trop grande. On n'ose pas toucher les cadavres, et d'autre part, si on les confiait à la terre, on irriterait les membres du groupe social dont l'influence se fait sentir sur elle, et qui la rendent féconde ou stérile (les ancêtres) : il vaut mieux rompre toute relation avec eux, et c'est pourquoi on les abandonne dans le ravin.

Même traitement pour les victimes de la foudre. Ne pas les exclure du groupe social, aussi vite que possible, ce serait s'exposer être frappé aussi. Un homme a été tué

1. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1907, p. 135 ; 1899, p. 239-40.
2. E. Casalis. *Les Bassoutos*, p. 213.
3. *Missions évangéliques*, XVI, p. 5-6 (note).

par la foudre. « Où est-il ? — Il est là-bas à l'endroit où il est tombé. Un homme comme cela, on ne le rapporte pas au village. » Je descends vers la grande route. Dans un creux, des hommes sont groupés. Deux d'entre eux creusent une fosse... On me montre une vieille couverture, trempée de pluie et souillée de boue ; on en soulève un coin ; c'est Tsai encore tout chaud, et qu'on va enterrer dans un instant, sans que sa grand'mère l'ait revu, sans que son père et sa mère, qui demeurent à deux heures de cheval d'ici, aient été prévenus, et aient pu le voir une dernière fois. « Pourquoi l'enterrez-vous si vite, avant même qu'il soit refroidi, et sans appeler ses parents ? — Un homme comme cela, on ne le ramène pas au village. — Pourquoi ? — Parce que la foudre reviendrait, et tuerait d'autres personnes du village [1]. »

Cette frayeur va si loin que les Bassoutos ne se hasardent même pas à secourir les gens frappés par la foudre. « Ces pauvres gens croient que s'approcher de l'endroit où la foudre est tombée, sans avoir fait préalablement les purifications d'usage parmi eux, c'est s'exposer à attirer sur leurs demeures un malheur semblable [2]. » En 1912, la foudre met le feu à une maison où six enfants et deux jeunes gens étaient enfermés. « Ils ne parvinrent pas à ouvrir la porte. Ils appelèrent au secours ; leurs cris de douleur furent entendus de très loin et pendant un long temps. Mais personne ne bougea pour aller les secourir ! Ces pauvres enfants savaient que leurs parents étaient là, à quelques pas... Le toit de la maison s'effondra soudain. Encore quelques cris des malheureux et ce fut tout. Personne n'osait s'approcher des maisons incendiées... Les gens, même les parents des

1. *Ibd.*, LXXIV, 2, p. 172-3 (Diéterlen). Cf. Colonel Maclean, *A Compendium of Kafir laws and customs*, p. 85.

2. *Ibd.*, XXVIII, p. 304 (Maitin).

victimes, n'osèrent pas venir au cimetière [1]. » — Chez les Béchuanas, un arbre frappé de la foudre succombe, lui aussi, à la « mauvaise mort » : on le détruit. « Quand la foudre fracasse un arbre dans le voisinage d'une ville ou dans les jardins, le chef y conduit ses gens qui se mettent à l'extirper par le fer et par le feu. Ce n'est pas un petit travail de faire disparaître le tronc et les branches d'un antique mimosa qui a pris racine vers le temps du déluge, et presque aussi dur que le marbre ; mais on y met tant de zèle et de persévérance qu'à la fin il n'en reste plus vestige [2]. » Pour que les noirs s'imposent une si rude corvée, il faut que les raisons en soient bien impérieuses.

En Afrique occidentale, nous trouvons des pratiques analogues, inspirées par les mêmes croyances. Au Dahomey, « la mort du piroguier qui se noie en passant la barre est considérée comme un châtiment infligé par Hou (fétiche de la volute de la barre). Aussi le corps de la victime est-il enterré dans le sable du rivage, d'aucuns disent, jeté à la mer [3]. » — Chez les Mossi, « les suicidés sont enterrés comme les chiens chez nous, — car ici tous les chiens sont mangés, — les lépreux, de nuit, et sans réjouissances. La mort par accident, qu'elle soit occasionnée par une chute, par une piqûre de serpent, ou par toute autre cause, est attribuée à un mauvais génie, qu'il ne faut pas irriter en rendant des honneurs funèbres à sa victime ; sinon, il reviendra tuer un autre membre de la famille. C'est pourquoi ceux qui meurent d'accident sont enterrés sans cérémonies, sans la présence des fossoyeurs ; on ne leur rase pas la tête, car Dieu les a appelés avec leurs cheveux, disent les Mossi. On creuse la fosse et on les

1. *Ibd.*, LXXXVII, 1, p. 105-6 (P. Ramseyer).
2. *Ibd.*, XIX, p. 406 (Lemue).
3. A. Le Hérissé. *L'ancien royaume du Dahomey*, p. 109.

enterre, et tout est dit[1]. » — Chez les Waniaturu, « si un homme a été tué par la foudre, on dit que c'est son châtiment, parce qu'il était sorcier[2]. »

Enfin, chez les Fân du Congo français, le R. P. Trilles a relevé avec grand soin les représentations collectives et les usages relatifs à la « mauvaise mort ». « Nul n'admet que l'homme frappé de la foudre le soit par accident. Dans aucun cas, et là moins qu'ailleurs, l'accident n'est considéré comme tel... La violation d'un *eki* est presque toujours la cause du malheur, au dire des indigènes. Avant donc que le corps de l'homme frappé puisse être enseveli ou servir de fétiche, il faut tout d'abord que le féticheur recherche les causes de cette mort et déclare quel *eki* a été violé, pourquoi cet homme a été frappé. Cette première constatation faite, deux sanctions s'imposent, une pour l'individu, et une autre pour la tribu, le clan, et particulièrement la famille du mort... La famille paiera, tout entière et également solidaire, représentée par son chef ; la tribu paiera également, tout entière et également solidaire, représentée par le chef de la tribu.

« Une deuxième sanction s'impose contre le mort. Puisqu'il a violé un *eki*, il doit être puni ; déjà l'esprit a appliqué la sanction la plus forte qui puisse être infligée à un vivant : le crime ne pouvait être expié que par la mort. La tribu, à son tour, solidairement responsable, infligera la plus forte punition qu'elle puisse infliger au mort, la privation des sacrifices funéraires, d'abord, la privation des honneurs posthumes ensuite. Aucune danse, aucun chant n'auront lieu pour cet homme, sauf les lamentations funèbres des femmes dans l'intérieur de la case. Son cadavre sera porté dans la forêt, sans aucune cérémonie

1. P. Eugène Mangin. P. B. *Les Mossi. Anthropos*, IX, p. 732.

2. Eberhard von Sick. *Die Waniaturu. Bässler-Archiv*. V, Heft 1-2, p. 55.

funéraire spéciale le concernant, puis on l'ensevelira sous une fourmilière, afin que les fourmis détachent les chairs au plus vite... Son crâne ne sera pas non plus conservé avec ceux de ses ascendants, et son souvenir, par conséquent, périra peu à peu. Tous ceux qui meurent par accident, et dont on ne peut retrouver les crânes, subissent ordinairement le même sort[1]. » Bref, la « mauvaise mort », en frappant un homme, oblige du même coup son groupe social à l'excommunier. Pour ne pas attirer sur soi la colère des puissances invisibles dont il est l'objet, on a hâte de l'éloigner. De là, la suppression des cérémonies funéraires qui règlent d'habitude les rapports du nouveau mort avec son groupe, et sans doute aussi la coutume des Fân qui l'ensevelissent sous une fourmilière. Plus vite les chairs seront détachées des os, plus vite aussi le défunt entrera dans sa condition définitive[2].

IV

S'il en est ainsi, quels sentiments éprouvera-t-on à l'égard de ceux qui ont été tout près de la « mauvaise mort », qui y ont presque succombé, mais qui, par un coup de chance ou un suprême effort, semblent y échapper et sauver leur vie? Viendra-t-on à leur secours, leur tendra-t-on la perche, fera-t-on l'impossible pour les arracher à la mort qui les tient déjà plus qu'à moitié ? Un sentiment irrésistible d'humaine sympathie, semble-t-il, devrait y porter. Un sentiment irrésistible de crainte et d'horreur pousse le primitif, presque toujours, à faire précisément le contraire.

Ainsi, au Kamtchatka, « jadis, si quelqu'un tombait à

1. R. P. H. Trilles. *Le totémisme des Fân*, p. 338-40.

2. Cf. R. Hertz. *La représentation collective de la mort. Année sociologique*, X, p. 66-67.

l'eau accidentellement, c'était, selon les indigènes, un grand péché (*Sünde*) s'il s'en tirait. Puisqu'il avait été destiné à se noyer, il aurait eu tort, dans leur pensée, en se soustrayant à cette mort. C'est pourquoi aucun indigène ne lui permettait plus d'entrer dans sa maison, personne ne lui parlait plus, ou ne lui donnait plus la moindre parcelle de nourriture, il ne pouvait plus trouver de femme : on le tenait pour réellement mort. Il lui fallait, ou chercher fortune au loin, ou, s'il restait dans le pays, mourir de faim. Si un homme tombait à l'eau en présence d'autres, ils ne lui permettaient plus d'en sortir : au contraire, ils employaient la force pour le faire noyer et pour assurer sa mort[1]. »

Peut-on imaginer une conduite plus inhumaine et plus atroce ? Pourtant, une minute avant que le malheureux ne fût en danger de mort, ses compagnons étaient prêts à tout partager avec lui, provisions, munitions, abri, etc., prêts à le défendre s'il en était besoin, à le venger si un membre d'un groupe ennemi lui faisait tort, à remplir en un mot, envers lui comme envers tout autre, les obligations multiples que l'étroite solidarité de ces sociétés impose. Il tombe à l'eau par accident et va se noyer : aussitôt il devient un objet de crainte et de répulsion. Non seulement on ne s'empresse pas de le secourir, mais, s'il a l'air de se sauver, on l'en empêche ; s'il reparaît à la surface, on le renfonce dans l'eau. Parvient-il cependant à survivre, le groupe social ne veut pas admettre qu'il ait échappé à la mort. On ne le connaît plus. C'est un membre retranché. Les sentiments qu'il inspire, le traitement qu'on lui inflige rappellent les excommuniés du moyen âge.

C'est que les cas de ce genre sont rigoureusement comparables à la « mauvaise mort ». Ce qui épouvante la men-

1. G. W. Steller. *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, p. 295.

talité primitive dans celle-ci, ce n'est pas la mort elle-même, ni les circonstances matérielles qui l'accompagnent : c'est la révélation du courroux des puissances invisibles, et de la faute que ce courroux fait expier. Or, quand un homme risque de périr accidentellement, cette révélation est aussi nette et aussi décisive que s'il était déjà mort. Il a été « condamné » : peu importe que l'exécution ne soit pas achevée. L'aider à échapper, serait se rendre complice de sa faute, et attirer sur soi-même le même malheur. Le primitif ne l'osera pas. On se rappelle les malheureux enfants qui vont être brûlés dans une maison incendiée par la foudre : les parents, qui sont à deux pas, n'ont pas l'audace d'intervenir. — De la part du condamné, vouloir se dérober à la mort, c'est exaspérer la colère des puissances invisibles, qui va peut-être rejaillir sur les siens. Il faut donc qu'il meure. L'accident — qui n'était pas un accident, puisque rien n'est fortuit — équivaut à une sorte d'ordalie spontanée. De même que l'ordalie, dans nombre de sociétés africaines, décèle le principe malfaisant qui habite en telle personne, ici l'accident trahit la faute qui a fait condamner l'homme par les puissances invisibles. Dans les deux cas, cette révélation terrible détermine, instantanément, la même révulsion sentimentale. En une seconde, l'homme qui était un compagnon, un ami, un parent, est devenu un étranger, un ennemi, un objet d'horreur et de haine.

L'observation de Steller n'est pas isolée. D'autres ont signalé le même fait. Nansen, dit, par exemple : « Ils (les Esquimaux) se refusent à porter secours à quelqu'un qui est victime d'un accident en mer, s'il semble être déjà aux prises avec la mort, parce qu'ils craignent que peut-être il ne soit déjà mort quand ils le toucheront[1]. » Nansen

1. Fr. Nansen. *Eskimo life*, p. 137. Cf. *ibd.*, p. 245.

explique leur inhumanité par la peur qu'ils ont, en général, d'entrer en contact avec des cadavres. Cette interprétation peut paraître vraisemblable, parce qu'elle est plus près de notre façon de penser et de sentir. Elle n'en est pas plus exacte, et je retiens simplement le fait, qui confirme celui de Steller. De même G. Holm écrit, au sujet des Groenlandais de la côte orientale. « Ils ont si peur du contact d'un cadavre, que si un accident arrive, il ne saurait être question de toucher ou de secourir la victime, dès le moment où ils jugent qu'il n'y a plus d'espoir. Suiarkak chavira un jour, au commencement d'avril, au moment où il allait débarquer sur le bord de la glace. Il parvint à se dégager de son kayak, mais il coula presque aussitôt. Son père et plusieurs autres qui se trouvaient sur le bord de la glace quand l'accident eut lieu, et qui avaient couru à leur kayak pour lui prêter assistance, n'essayèrent même pas de le secourir quand il coula, bien qu'on pût facilement le voir, et qu'il eût été aisé de lui tendre un aviron [1]. » Les détails mêmes de cette observation prouvent bien que ce qui paralyse le père de la victime, et les autres spectateurs de cette noyade, ce n'est pas la peur de toucher un cadavre, mais la révélation mystique constituée par l'accident lui-même. Car il suffirait de tendre un aviron à l'homme qui est dans l'eau. Il serait sauvé, et il n'y aurait donc pas de cadavre. Mais comment s'opposer à la peine infligée par les puissances invisibles ? « Quand un homme qui voyageait en traîneau tombait dans une crevasse, dit encore Holm, dans le même passage, et que nous l'aidions à se tirer de l'eau, nous étions reçus par les siens comme si nous avions fait quelque chose d'héroïque. » Héroïsme possible, après tout, pour des blancs, qui ne dépendent pas des mêmes puissances invisibles que les Esquimaux. Pour

1. G. Holm. *An ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo,* ed. by W. Thalbitzer. *Meddelelser om Groenland,* XXXIX, p. 137.

ceux-ci, l'arrêt est sans appel. Même pour sauver son fils, un père n'oserait jamais braver la condamnation que l'accident révèle, et compromettre ainsi la sécurité et peut-être l'existence de tout le groupe social.

Des faits tout semblables ont été rapportés par les premiers observateurs des sociétés de l'Afrique australe. Par exemple, chez les Cafres, à ce que raconte van der Kemp, « un mourant est parfois abandonné de tous, et il arrive même qu'il reparaisse, et qu'il faille l'exposer une seconde fois. Comme cause d'une conduite si cruelle, ils allèguent une croyance superstitieuse, d'après laquelle une maladie ou un autre malheur multiplie ses victimes, si l'on ne se débarrasse pas de celui qui en est frappé. Pour le même motif, jamais ils ne secourent un homme qui se noie, ou qui se trouve dans un autre danger de mort ; mais, s'il pousse des cris de détresse, ils se sauvent de là le plus vite qu'ils peuvent, ou même ils lui jettent des pierres pour l'achever. Même les femmes en travail ne doivent pas crier, sous peine de voir fuir tout le monde, et de rester sans secours, abandonnées de tous[1]. » Ce dernier trait a été observé aussi dans une région tout autre, chez les Tlinkit de la Colombie britannique, bien que l'explorateur l'interprète en un sens un peu différent. « J'entendais souvent, du haut de la colline proche de notre domicile, des gémissements pitoyables dans plusieurs directions. J'en demandai la cause à des Tlinkit, et ils me répondirent qu'il y avait dans le bois plusieurs femmes sur le point d'accoucher... Ils ajoutèrent comme excuse que personne ne pouvait leur porter secours, parce qu'elles étaient « impures » en cet état. Ainsi, abandonnées par les leurs, elles gisaient là en plein hiver, dans le froid, sous la pluie, sans que leurs cris lamentables touchent de pitié un seul

1. Lichtenstein. *Reisen im südlichen Afrika*, I, p. 421 (note).

cœur[1]. » Enfin, aux îles Salomon, « si un requin sacré a tenté de saisir un homme qui, finalement, a réussi à échapper à sa gueule, les indigènes sont si effrayés, qu'ils le rejetteront à la mer pour qu'il y soit dévoré[2]. » Pour expliquer leur terreur, il n'est pas besoin de supposer que le requin soit « sacré ». Il suffit que l'homme en danger de mort soit pour eux, comme pour les Esquimaux et les Cafres, irrévocablement condamné par les puissances invisibles.

V

Parmi les « accidents » ou « malheurs » qui, en frappant un homme, défendent en même temps qu'on lui porte secours, et ordonnent même qu'on l'achève, il faut mettre au premier rang, dans certaines sociétés comme celle des îles Fidji, par exemple, le naufrage en mer. La règle était que les « rescapés » fussent tués et mangés. « Ceux qui échappent au naufrage sont supposés être sauvés afin d'être mangés, et il est très rare qu'il leur soit permis de continuer à vivre. Récemment, à Wakaya, quatorze ou seize personnes, dont le canot s'était perdu en mer, furent rôties et mangées[3]. » — Un chef et ses gens pêchaient sur un récif près de la côte, quand un canot fit naufrage tout près d'eux. « Nous allons donc avoir quelque chose de bon à manger, dirent les pêcheurs, en s'approchant de l'épave. — Vous ne toucherez pas à un seul de ces hommes, dit le chef (qui était converti) ; je veux qu'ils vivent. — Oh non ! répondirent-ils. Il faut qu'ils meurent : ils ont fait nau-

1. Holmberg. *Ueber die Völker des russischen Amerika. Acta societatis scientiarum fennicœ*, IV, p. 317-18.

2. Cité par R. H. Codrington. *Religious beliefs and practices in Melanesia*, J. A. I, X, p. 302.

3. Th. Williams. *Fiji and the Fijians*, I, p. 210 (1860).

frage[1] ». — « Un canot appartenant à Ovalau mit à la voile pour Gau et chavira en route. L'équipage s'accrocha au canot, et fut poussé par le courant vers l'île où ils voulaient aller. Ils y arrivèrent même sains et saufs ; mais, pour leur malheur, ils avaient, selon l'expression indigène, « de l'eau salée sur la figure ». Ils touchèrent terre à un endroit où ils auraient été les bienvenus, si ce triste accident ne leur était arrivé pendant la traversée. Aussitôt qu'ils atteignirent la grève, ils furent assommés, rôtis et mangés[2]. »

Les missionnaires témoins d'une coutume si cruelle, et en apparence si inexplicable, n'ont pas manqué d'en rechercher les raisons et l'origine. « Le meurtre des naufragés, dit M. Waterhouse, est une institution reconnue, et ne provient pas simplement de la cruauté des indigènes. C'est plutôt un produit de l'éducation. Dès qu'on aperçoit dans l'eau des gens qui « nagent pour la vie », on prépare aussitôt le four où ils seront rôtis. D'après mes recherches, les victimes de cette coutume barbare sont habituellement des indigènes des îles Fidji : c'est à leurs malheurs seulement que ce cruel châtiment est attaché. On considère les Fidjiens qui ont fait naufrage comme abandonnés par les dieux : les massacrer est regardé comme agréable à ces divinités, et même comme nécessaire... Au contraire, des étrangers pourront être secourus. Il y a aux îles Fidji des descendants d'indigènes des îles Tonga qui y avaient fait naufrage[3]. » Le P. Joseph Chevron écrit de son côté : « Je tiens de personnes bien informées qu'à leurs yeux c'est plus qu'un droit, c'est un devoir de religion de manger les malheureux naufragés que la tempête jette sur la côte, fût-ce leur père ou leur mère ; lorsqu'ils le peuvent, ils n'attendent même pas que le navire ait échoué pour

1. *Wesleyan missionary notices*, mars 1852 (Lettre de M. Waterhouse).
2. J. Waterhouse. *The king and people of Fiji*, p. 201. (1853).
3. *Ibd.*, p. 334-5.

accomplir ce monstrueux devoir envers les Européens[1]. »

Le Fidjien tombé à la mer n'ignorait pas le sort qui l'attendait s'il atteignait le bord à la nage. Le Rev. Lyth raconte l'histoire d'un naufragé qui, parvenu au rivage, avait trouvé moyen de se cacher. « Il finit par être découvert par un indigène. Il alla à lui résolument, et insista pour le suivre à la ville, bien que l'autre eût préféré de beaucoup qu'il restât sur la route jusqu'à ce que le chef eût été informé de son arrivée... Quand ils arrivèrent à la ville, les gens s'assemblèrent promptement autour de leur victime. Ils lui touchaient les yeux, en disant : « Oui, « c'est de l'eau salée », c'est-à-dire : « Vous êtes tombé à la « mer : il faut que nous vous tuions[2]. »

Le meurtre des naufragés était donc, comme les missionnaires l'ont bien vu, une obligation religieuse à laquelle personne n'aurait osé se soustraire. En vertu du même principe, les objets qui se trouvaient dans un canot perdu en mer ne pouvaient plus appartenir à leur possesseur naufragé, si par extraordinaire il survivait. « Un prêtre de Lomaloma mit à la voile en compagnie de quelques canots chrétiens, et fit naufrage. Tous ceux qui étaient à bord se sauvèrent sur le balancier du bateau, qui s'était détaché. Les chrétiens apprirent le sinistre, descendirent au rivage, et virent que le canot du prêtre y avait été amené par le courant. Ils en ôtèrent les nattes et les autres objets qui s'y trouvaient, et ils les renvoyèrent à leur propriétaire. Mais celui-ci refusa quelque temps de les recevoir, alléguant que c'était trop contraire à la coutume de Fidji[3]. » Peut-être s'estimait-il heureux d'avoir eu affaire à des chrétiens, et de ne pas expier son naufrage par la mort. En tout cas, en reprenant les objets perdus avec le canot, il

1. *Annales de la Propagation de la foi*, XIV, p. 192, (1842).
2. *Wesleyan missionary notices,* VII, p. 150 (Lettre du Rév. Lyth).
3. J. Calvert. *Missionary labours among the cannibals*, p. 300.

craignait d'aggraver sa faute, et d'attirer sur lui une nouvelle calamité.

Des usages analogues, comme on sait, se rencontrent chez beaucoup d'insulaires et de populations maritimes. « Une coutume très sauvage, dit Sir Spenser Saint-John, existe sur cette côte (de Bornéo). Les navires qui font naufrage et leurs équipages appartiennent au chef du district où le malheur les a atteints [1]. » Le caractère mystique de la coutume est surtout marqué en Nouvelle-Zélande. « Une épave quelconque, ou même un canot et les biens d'amis ou de parents, faisant naufrage au large d'un village, et dérivant jusque sur la grève, devenaient la propriété des gens de ce village, même dans le cas où l'équipage du canot parvenait tout entier jusqu'à terre, sain et sauf, même dans le cas où il se rendait justement à ce village, sur l'invitation formelle de ses habitants, peut-être pour y prendre part à des cérémonies de deuil ! Mais, ce qui est le plus extraordinaire de tout, les malheureuses gens auraient été les premiers à ressentir comme un affront tout adoucissement à cette étrange loi, jusqu'à s'en venger les armes à la main [2] ! »

Colenso ne peut assez s'étonner de cette coutume, qui, dit-il, en reprenant une formule célèbre, n'est conforme ni à la raison ni à l'humanité. — Mais, à la lumière des faits qui précèdent, elle devient intelligible. L'accident a révélé que les naufragés sont victimes de la colère des puissances invisibles, qui leur font expier sans doute une faute. Le devoir n'est pas de les y soustraire : ce serait dangereux, à la fois pour les téméraires qui s'y risqueraient, et pour les naufragés eux-mêmes qui resteraient ainsi sous la menace d'un malheur, peut-être plus grave, suspendue

1. Sir Spenser Saint-John. *Life in the forests of the Far East*, I, p. 295.
2. W. Colenso. *On the maori races of New-Zealand. Transactions of the New-Zealand Institute*, I, p. 25, (1868).

sur leur tête, puisque celui dont ils étaient frappés aurait été interrompu et empêché. Donc, il faut qu'ils soient dépouillés de leurs biens. Toute intervention secourable leur est funeste, bien qu'elle parte d'une bonne intention, et ils la repousseront, s'il est nécessaire, par la force. La seule intervention acceptable est celle qui assure l'exécution de l'arrêt qui a été porté contre eux — comme lorsque les Esquimaux enfoncent dans l'eau le malheureux à demi noyé qui cherche à se sauver.

On se rappelle cet Indien de la Nouvelle-France, qui se voit dans un rêve tombé au pouvoir d'une tribu ennemie, et qui, le lendemain matin, supplie ses amis de l'attacher au poteau et de lui faire subir les tortures qu'on inflige aux prisonniers. Ses amis n'hésitent pas à lui rendre ce service, et il eut de telles brûlures qu'il lui fallut plus de six mois pour en guérir. Mais il s'était vu, en rêve, frappé d'un malheur, et comme le rêve est véridique, il se considérait comme condamné par les puissances invisibles : ses amis l'aident à subir cette condamnation. Eh bien ! faire naufrage, tout comme être pris par l'ennemi, est une révélation de la colère des puissances invisibles. Dès lors, le devoir et l'intérêt du naufragé veulent qu'il soit dépouillé de ses biens. C'est une obligation pour ses amis que d'y aider. Leur conduite, en dépit des apparences, est « conforme à la raison et à l'humanité ».

Aussi bien, cet usage ne s'impose-t-il pas seulement en cas de naufrage. Tout accident grave, et la mort en particulier, peut y donner lieu. Par exemple, chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande, « à la mort d'un chef, un *taua* (une bande de pilleurs) arrivait, et dépouillait la famille de tout ce qu'elle possédait de vivres et d'autres biens mobiliers, déracinant les récoltes en terre, s'emparant des porcs domestiques et les tuant à coups de lance, les dévorant sur place ou les emportant. Si, par aventure, la famille

n'était pas ainsi dépouillée, elle ne manquait pas de ressentir profondément ce manque d'égards, tant à cause de l'humiliation (c'est-à-dire du fait qu'on ne s'occupait pas d'elle) qu'à cause de la violation du tabou, que l'on négligeait ainsi d'observer. De même, en cas d'une violation quelconque du tabou, d'une erreur ou d'une faute, réelle ou supposée, on était sûr de voir arriver le *taua*, et sa visite était le plus souvent amicale : la bande s'était vite composée des parents les plus proches et des voisins du coupable. Car, puisqu'il fallait qu'il fût mis à l'amende et dépouillé, autant valait que ce fût par eux que par d'autres. De cette façon ses biens ne passeraient pas entièrement à des étrangers[1]. »

Cette observation est particulièrement précieuse. Elle ne confirme pas seulement la précédente : elle en fait apparaître le sens. Ne ressort-il pas des termes employés par Colenso que le *taua* est considéré comme également nécessaire, que la famille qui le subit ait été éprouvée par un malheur ou par une mort, ou qu'il y ait eu violation d'un tabou ? La raison de la coutume est identique dans les deux cas, parce que tous les deux impliquent les mêmes représentations collectives. Le malheur est la révélation d'une faute : il équivaut à une faute, il doit être expié comme elle.

Dans les premiers temps de la colonisation, l'usage du *taua* avait été appliqué aux blancs comme aux indigènes, et, naturellement, ils n'y avaient rien compris. « Ce sinistre (un incendie), écrivait Earle en 1827, nous fit connaître une autre de leurs coutumes barbares ; toutes les fois

1. W. Colenso. *Ibd.*, p. 41. Cf. une coutume semblable aux îles Fidji : « A Vanua Levu, la mort est le signal du pillage. Les parents les plus proches se précipitent à la maison mortuaire pour s'emparer de tout ce sur quoi ils peuvent mettre la main, qui appartienne à la famille du défunt. Aussi les objets précieux sont-ils enlevés et cachés en temps utile. » Williams. *Fiji and the Fijians*, I, p. 187.

qu'un malheur arrive à une communauté ou à un individu, chacun, y compris les amis de sa propre tribu, tombe sur lui, et le dépouille de tout ce qui lui reste. Comme un malheureux poisson, aussitôt qu'un harpon l'a frappé, est entouré et dévoré par les autres, de même en Nouvelle-Zélande, quand un chef est tué, ses amis pillent les biens de sa veuve et de ses enfants qui, à leur tour, maltraitent et massacrent leurs propres esclaves ; de sorte qu'un seul malheur est l'origine de multiples cruautés. Pendant l'incendie, nos alliés indigènes se montrèrent les plus actifs et les plus adroits des voleurs ; et cependant, jusqu'à ce jour-là, nous n'avions jamais perdu un seul objet, bien que tout ce que nous possédions fût à leur portée [1]. »

Il est trop clair qu'il ne s'agit pas ici d'un vol, non plus que, lorsqu'on dépouille de tout des naufragés, il ne s'agit de pillage. Les Néo-Zélandais s'acquittent d'un devoir sacré envers leurs alliés, et, s'ils y manquaient, ils croiraient mériter leurs reproches, ou même pire. Le sinistre a révélé que les Européens sont dans la situation dangereuse de gens frappés par les puissances invisibles à cause d'une violation de tabou. Pour les en tirer, il faut que la condamnation soit exécutée jusqu'au bout, et leurs amis ne sauraient mettre trop de zèle à les dépouiller.

M. Elsdon Best a pu encore être témoin de faits analogues. « La vieille coutume du *muru*, dit-il, disparaît rapidement ; mais jadis on l'observait avec rigueur. On s'y prenait de diverses façons. Par exemple, si quelqu'un était victime d'un accident ou d'un malheur, il se formait une troupe de membres de sa tribu qui se mettait à le dépouiller, lui et les siens, de leurs biens mobiliers. Cela se pratiquait aussi quelquefois à la mort d'une personne : sa famille perdait alors ses vivres, etc... La troupe spoliatrice s'en emparait et les

1. A. Earle. *A narrative of a nine months residence in New-Zealand*, p. 96.

emportait, et elle procédait souvent d'une manière très brutale [1]. » — « Dans ce hameau forestier, nous eûmes l'avantage d'assister à la vieille coutume appelée *muru* ou *kai taonga* : elle consiste à prendre de force, ou à exiger, une indemnité pour un malheur ou une perte éprouvée par la ou les personnes de qui on l'exige. Une jeune fille de ce hameau avait été victime de voies de fait quelques jours auparavant : nos compagnons exigèrent une indemnité. Que des gens soient tenus de payer parce qu'ils ont eu le privilège d'être frappés d'un malheur, voilà un problème assez difficile à résoudre pour un Européen, bien qu'il semble être assez simple aux yeux d'un Maori [2]. » Il n'est pourtant pas insoluble. Le *muru* de M. Elsdon Best n'est évidemment autre que le *taua* décrit par Earle et par Colenso en termes beaucoup plus nets, parce que de leur temps la coutume était encore en pleine vigueur. Elle est si peu mystérieuse, que Colenso en a très bien vu le sens, et qu'il l'a rapprochée lui-même, avec juste raison, des sanctions attachées à la violation d'un tabou.

Tomber aux mains de l'ennemi, être fait prisonnier, est un malheur comparable, dans ses effets, à faire naufrage, à être frappé de la foudre, etc.. Il révèle, comme les précédents, la colère des puissances invisibles, sans doute irritées par une faute de la victime. Il inspire donc, à son égard, les mêmes sentiments. Ainsi, en Nouvelle-Zélande, « un esclave, s'il était habile ou actif, ou industrieux, et zélé au service de ses nouveaux maîtres, était sûr de s'élever et d'acquérir de l'influence. Mais, si haut qu'eût été son rang dans sa propre tribu, jamais il n'aurait pu y regagner la moindre autorité, en admettant qu'il lui fût possible d'y

1. Elsdon Best. *Maori eschatology. Transactions of the New-Zealand Institute,* XXXVIII, p. 228-9.

2. Elsdon Best. *Ibd.,* p. 206.

retourner... On le comprendra sans peine, si l'on réfléchit que, dans l'opinion de sa tribu, s'il est tombé en esclavage, c'est un effet de la colère des *atua* (esprits). En devenant esclave, il a perdu son *tapu* (sa dignité mystique). Prendre pitié de lui, le rétablir dans son rang, serait s'exposer au courroux des *atua*, ce que les Maoris craignent par dessus tout[1]. » Earle avait dit déjà : « Si un esclave parvient à se sauver dans son pays, il y est traité avec mépris[2]. » — De même, en Amérique du Nord, « si quelqu'un d'une nation, même un guerrier, est fait prisonnier, que par hasard il lui ait été fait grâce pour être adopté ou esclave, et qu'il puisse s'échapper pour retourner chez les siens, ceux-ci ne le recevront point, et ne le reconnaîtront plus pour un des leurs[3]. » — « Si des hommes de la tribu sont faits prisonniers et réduits en esclavage (Shimshians de la Colombie britannique), et que jamais ils reviennent, ils ont perdu la confiance de la nation. D'autre part, les indigènes n'useront jamais de l'influence qu'ils peuvent avoir dans une tribu voisine, pour faire rendre la liberté à leurs parents prisonniers[4]. » On en voit aisément la raison. C'est celle que Colenso a bien discernée chez les Néo-Zélandais, et qui s'impose partout à la mentalité primitive.

A ses yeux, le malheur disqualifie. Celui qui en est atteint est du même coup déchu moralement. Objet de la colère des puissances invisibles, il devient un danger pour les siens et pour le groupe social. On s'écarte de lui. Ainsi, des missionnaires avaient d'abord été bien accueillis à

1. W. Colenso. *On the maori races of New-Zealand. Transactions of the New-Zealand Institute*, I, p. 22.

2. A. Earle. *A narrative of a nine months residence in New-Zealand*. p. 124.

3. J. Carver. *Voyage dans l'Amérique septentrionale*, p. 258.

4. H. Beaver. *Original information respecting the natives of the North West coast of America. Extracts from the papers and proceedings of the Aborigines Protection Society*, II, 5, p. 135 (1841).

Tanna (Nouvelles-Hébrides). Mais plusieurs malheurs les frappèrent. « Les indigènes avaient eu pitié d'eux pendant leur maladie, mais ils se montrèrent tout à fait éloignés d'écouter désormais leur enseignement ou d'avoir affaire à la nouvelle religion. Ils attribuaient le fait que les instituteurs étaient tombés malades et que deux d'entre eux étaient morts, à la colère d'Alema, leur dieu principal, et ils en concluaient que leur dieu devait être plus puissant que celui des instituteurs. En conséquence, ceux-ci furent entièrement abandonnés pendant plusieurs mois, et se trouvèrent souvent dans de graves embarras[1]. »

Res est sacra miser. Cette formule exprime exactement ce que le primitif se représente et ressent à la vue d'un malheureux, à condition que l'on donne au mot *sacra* son sens plein : non pas « digne de respect et d'égards », mais « mis dans un état spécial qui interdit qu'on s'en approche et que l'on y touche ». Le missionnaire Casalis a trouvé des termes heureux pour rendre cette idée. « Dans le langage des naturels, dit-il, *bonheur* et *pureté* sont synonymes. Lorsqu'un Bassouto dit que son cœur est *noir* ou *sale,* cela peut également signifier que son cœur est *impur* ou *affligé* ; et lorsqu'il dit que son cœur est *blanc* ou *propre*, une explication peut seule faire comprendre s'il s'agit d'innocence ou de joie. Nos premiers convertis ne concevaient pas qu'il n'y eût point de profanation à s'approcher de la table sacrée lorsqu'ils étaient dans la douleur... C'est la souffrance et ce sont les accidents de toute espèce auxquels l'humanité est sujette que l'on considère comme une *souillure* et qui en portent le nom[2]. »

1. A. W. Murray. *Missions in Western Polynesia*, p. 140.
2. Casalis. *Les Bassoutos*, p. 269.

VI

Presque partout, dans les sociétés primitives, la maladie, quand elle est grave et prolongée, prend l'aspect d'une souillure ou d'une condamnation. Celui qui en est atteint est donc regardé comme *res sacra*. On cesse de le soigner, on lui témoigne une indifférence qui nous paraît inhumaine (et qui n'est en réalité que de la frayeur) ; enfin, on l'abandonne. Cette conduite à l'égard des malades a souvent intrigué les observateurs. Le P. Gumilla, par exemple, exprime son embarras en ces termes : « Jamais je n'ai pu savoir comment, dans la tête des Indiens (et je parle ici de toutes les nations dont je traite), s'accordent et se concilient, d'une part ce grand amour que les parents témoignent à leurs enfants, et l'affection, forte ou faible, que les époux ont l'un pour l'autre, et d'autre part, l'indifférence, qui va jusqu'à un abandon complet, pour les mêmes personnes quand elles sont malades. Bien plus : comment concilier cette indifférence, si barbare et si inhumaine qu'au moment où l'on en est témoin, on a peine à y croire, avec ces larmes, ces gémissements, et ces démonstrations de douleur si vives qu'ils font aux enterrements et aux cérémonies funèbres ?

« Cela va si loin que, quand bien même le malade ou le moribond serait le maître de la maison, et le père d'une famille importante, qui dépend de lui tout entière, personne ne s'occupe de lui. Qu'il mange ou qu'il ne mange pas, qu'il boive ou qu'il ne boive pas, personne n'en a cure. L'attitude de ces païens donne à entendre, ou qu'ils sont insensibles, ou qu'ils désirent la mort du malade. Pourtant il est clair que ni l'un ni l'autre n'est vrai. Quand vient l'heure du repas, ils placent, devant le hamac où le malade est couché, les mêmes aliments qu'ils donnent aux

autres. Mange-t-il? c'est bien. S'il ne mange pas, c'est encore bien. Jamais, au cours de toute sa maladie, le patient n'entend une parole de réconfort, ni ne voit une personne qui l'encourage à avaler une bouchée... On croira que j'exagère ; mais, quoi que je dise, mes paroles ne rendront jamais la sèche ingratitude de cet entourage impitoyable[1]. »

Toutefois, le P. Gumilla reconnaît lui-même que cette insensibilité n'est qu'apparente. Si donc les Indiens, à partir d'un certain moment, ne donnent plus aucun soin à leurs malades, il faut, ou que ces soins leur paraissent désormais au moins inutiles, ou qu'une préoccupation plus forte que leur sympathie s'oppose à ce qu'ils les rendent. C'est en effet ce qui a lieu, dans un grand nombre de tribus. Au Paraguay, « que le malade appartienne à la classe la plus basse, ou qu'il soit cacique ou capitaine, respecté et craint, le médecin ne sait pas en faire davantage, et les autres n'en prennent pas plus de souci. Que le malade dorme ou non, qu'il prenne ou ne prenne pas de nourriture, peu importe. On lui porte un peu de ce que les autres mangent. S'il l'écarte, faute d'appétit, s'il dit : « Je n'ai pas faim », on n'insiste pas... Le maximum de ce que fait la compassion naturelle des gens de la maison consiste à chasser les mouches qui se posent sur la figure du malade. S'il se plaint, en poussant l'interjection commune : *Ay !* on lui répond par quelque parole affectueuse...[2] » D'après ce témoignage, le manque de soins est complet, comme chez les Indiens de l'Orénoque, mais il ne provient pas de l'indifférence, puisque l'affection de l'entourage pour le malade se manifeste quelque peu. Spix et Martius ont simplement noté qu'on ne se

1. P. Gumilla. *El Orinoco ilustrado* (2e éd.), p. 235-36. Cf. Maximilien de Wied-Neuwied. *Voyage au Brésil*, III, p. 170-71 de la traduction française.
2. P. José Sanchez Labrador. *El Paraguay católico*, II, 38-9.

soucie pas de nourrir les malades. « Le moyen le plus énergique qu'on emploie dans nombre de maladies est la diète absolue : ils la poussent au degré le plus extrême, souvent avec avantage dans les maladies aiguës, mais en revanche jusqu'à faire mourir le patient dans les affections chroniques [1]. » Mais, dans un autre ouvrage, von Martius, après avoir parlé de la « nature diabolique » de la maladie selon les indigènes, signale leur attitude à l'égard des malades, et il en indique les raisons. « Quand la cause de la maladie n'est pas tout à fait évidente, celui qui en est atteint est considéré désormais comme un autre être, qui n'a plus avec sa famille les mêmes relations qu'auparavant : c'est un possédé, tombé au pouvoir des puissances ennemies. Il souffre d'un mal dont seule sa force propre peut le sauver, avec le recours peut-être de quelques forces naturelles. Son contact a quelque chose d'inquiétant et de dangereux. Aussi l'abandonne-t-on le plus possible à lui-même, on s'écarte de lui avec frayeur [2]. »

Un observateur récent, M. Grubb, a encore été témoin de cette indifférence apparente et de cet abandon chez les Lenguas du Grand Chaco. « Aussi longtemps qu'on peut espérer la guérison, le magicien et les amis du malade lui témoignent la bonté la plus grande, et ils font pour lui tout ce qu'ils peuvent. J'ai remarqué nombre de cas où leurs soins étaient aussi attentifs et aussi tendres que possible, dans la mesure où leurs connaissances bornées le permettaient. Mais une fois tout espoir perdu, le malade lui-même, le magicien et les proches renoncent à lutter. Le malade est alors considéré à peu près comme mort en fait, et on ne fait plus guère attention à lui. Quand la mort est imminente, le moribond est enlevé du village, et

1. Spix und Martius. *Reise in Brasilien*, III, p. 1281 (rio Yapura).

2. C. F. Ph. von Martius. *Das Naturell, die Krankheiten, das Arzttum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens*, p. 132-33.

couché en plein air, avec une natte jetée sur lui, même s'il n'a nullement perdu connaissance. A ce moment on ne se préoccupe plus du tout de ce qui l'incommode. Le soleil brûlant de midi peut donner en plein sur lui... la pluie tropicale l'inonder, ou peut-être le vent froid du sud le glacer... Tout près de lui on fait des préparatifs en vue d'un départ rapide (pour son enterrement). Pas un mot de tendresse, pas une main amie pour tenir la sienne... Souvent la soif le torture, mais personne n'est attentif à ses besoins. Et pourtant la mort de leur ami leur cause du chagrin : il leur manquera, ils pleureront sa perte. Mais leur cruelle croyance étouffe tous les sentiments naturels[1]. »

La croyance cruelle à laquelle M. Grubb fait allusion consiste à penser que les malheurs les plus effroyables arriveront, si un mort reste sans être enterré avant que le soleil se couche. Sa présence parmi eux pendant la nuit leur inspire une terreur folle. Ils ont donc toujours hâte d'en finir. Souvent un moribond, selon eux, est déjà mort. (Pour beaucoup de primitifs, la vie a cessé avant que la respiration s'arrête tout à fait, et que le cœur ait cessé de battre.) A ce moment, les Lenguas ne songent plus qu'à se débarrasser du mort, et leur épouvante ne laisse place à aucun autre sentiment. Mais pendant la période, souvent longue, qui s'écoule entre le jour où tout espoir est perdu et l'agonie, si le malade est abandonné, si l'on paraît indifférent à ses besoins et à ses souffrances, c'est évidemment une autre « croyance cruelle » qui en est cause. On n'ose pas approcher, quelque pitié qu'on ait de lui, parce qu'il y a trop de danger à le faire, parce que, comme l'homme tombé à l'eau au Kamtchatka, comme la femme qui va mourir dans les douleurs de l'enfantement chez les

1. W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land*, p. 161-162.

Tlinkit, comme l'homme atteint par la foudre dans l'Afrique du Sud, comme le naufragé des îles Fidji, il est désormais *res sacra*. Dans tous ces cas, l'insensibilité apparente de l'entourage s'explique par les mêmes raisons.

Que la maladie grave, incurable, soit ainsi une des formes de l' « accident », du « malheur » qui révèle la colère des puissances invisibles contre celui qui a été atteint, chez certains Indiens de l'Amérique du Sud, il est permis de le conclure de la conduite qu'ils tiennent à l'égard de leurs malades. Mais pour d'autres sociétés, plus avancées, et où les puissances invisibles prennent un aspect plus ou moins anthropomorphique, pour certaines sociétés polynésiennes, par exemple, les témoignages là-dessus sont formels. En voici quelques-uns choisis parmi les plus caractéristiques. « Aussitôt, dit Ellis, qu'un individu souffrait de quelque maladie, on le considérait comme maudit par les dieux. On pensait que, soit pour avoir commis un crime, ou par l'influence d'un ennemi, il était devenu l'objet de leur colère, dont sa maladie était la conséquence. Ces idées sur l'origine de la maladie avaient une très forte tendance à étouffer tout sentiment de sympathie et de compassion, et à détourner tout le monde de ces actes de bonté qui sont si doux aux malheureux, et qui apportent un tel soulagement à leurs souffrances. L'attention des parents et des amis du malade était tournée vers les dieux : on faisait les plus grands efforts pour apaiser leur colère par des offrandes, et pour arrêter les effets de cette colère par des prières et des incantations. Les simples remèdes que l'on administrait étaient regardés plutôt comme le véhicule ou l'intermédiaire par lequel le dieu agirait, que comme possédant par eux-mêmes aucun pouvoir pour arrêter le progrès de la maladie. Si les prières, les offrandes, et les remèdes

demeuraient vains, on pensait que les dieux étaient implacables, et que le malade était condamné (*doomed*) à mourir. On supposait alors qu'il avait commis quelque crime atroce[1]. » — Et ailleurs : « On croyait que toute maladie était l'effet d'une force surnaturelle immédiate. C'étaient les dieux qui l'infligeaient, pour quelque violation de tabou dont les malades s'étaient rendus coupables, ou à la suite d'offrandes faites par un ennemi pour causer leur perte. De là, probablement, résultait, en grande partie, l'abandon de leurs malades, et la façon cruelle dont ils les traitaient... Ils admettaient bien qu'ils possédaient des poisons qui, mélangés avec les aliments, produisaient des convulsions et la mort; mais ces effets venaient plutôt, selon eux, de la colère du dieu, qui agissait par le moyen de ces substances, que des poisons eux-mêmes. Ceux qui mouraient d'avoir mangé des poissons venimeux, mouraient par l'action des dieux qui, pensait-on, étaient entrés dans les poissons ou les avaient rendus venimeux... Ceux qui étaient tués à la bataille étaient aussi considérés comme mourant par l'action des dieux, qui, selon les indigènes, étaient réellement entrés dans les armes de leurs ennemis. Par suite, ceux qui mouraient subitement étaient, disait-on, saisis par le dieu[2]. »

Ce langage est d'une netteté parfaite. Si l'on ne fait rien pour ces malades, c'est qu'on n'a pas l'idée que les soins puissent être de la moindre utilité. Le malade a été frappé par les « dieux » ; la seule façon de le sauver serait d'obtenir de ces dieux qu'ils s'apaisent et qu'ils fassent grâce. Si l'on essayait de combattre le mal directement — outre que les indigènes ne sauraient comment

1. R. W. Ellis. *Polynesian researches*, III, p. 46-48.
2. *Ibd* , I, p. 395-96.

s'y prendre, étant données leurs idées sur la santé et la maladie — en contrecarrant la volonté des dieux, on les exaspérerait, on aggraverait l'état du malade, et on attirerait la colère divine sur de nouvelles victimes. Des prières, des offrandes, des supplications, des incantations, des sacrifices : point d'autre thérapeutique possible en pareil cas. En outre, la colère des dieux est attribuée soit à l'action d'un ennemi qui les a gagnés à sa cause, soit à une transgression. La gravité du crime fait celle de la maladie. Si celle-ci est mortelle, il faut donc croire que le crime était irrémissible. Dans ce dernier cas, la crainte étouffe d'autant mieux la pitié.

Quantité d'autres témoignages confirment celui d'Ellis. Ainsi, aux îles Wallis, « ces peuples pensent que toute maladie leur vient des dieux irrités; aussi s'empressent-ils de les fléchir par des offrandes de *cava*. Il en est qui portent leurs malades auprès de quelque chef, comme si son autorité rendait son intercession plus agréable à la divinité[1] ». — A Futuna, « nos insulaires ne voient dans les maladies et les infirmités qu'un effet du courroux céleste. Dès que quelqu'un est tombé malade, ils courent à la maison du dieu qui *veut le manger*. On porte dans ces maisons des fruits, des étoffes, quelquefois les objets les plus précieux, afin d'apaiser le mauvais génie par ces offrandes[2]. » — A Samoa, au contraire, Turner loue beaucoup l'humanité des indigènes. « Le traitement des malades était comme aujourd'hui, invariablement humain, et tel que l'on pouvait l'attendre. Jamais on ne leur refusait la nourriture qu'ils désiraient, s'il était au pouvoir des leurs de la leur procurer. Si la maladie prenait une mauvaise tournure, on envoyait des messagers pour que

1. *Annales de la Propagation de la foi*, XIII, p. 12, (1841) (P. Bataillon).
2. *Ibd.*, XIII, p. 378.

les amis résidant au loin eussent le temps de venir dire adieu à celui qui allait disparaître[1]. » S'il en était ainsi, les indigènes de Samoa constituaient sans aucun doute une exception. Les missionnaires et les voyageurs attestent presque toujours le contraire. A Savage Island, par exemple, « la façon de traiter les malades était très cruelle. On les transportait dans la brousse, et on les plaçait dans une hutte provisoire, où on les abandonnait, pour se rétablir ou pour mourir. Leurs parents leur apportaient à manger, mais personne ne demeurait auprès d'eux : coutume provenant de l'horreur extrême que la maladie leur inspirait[2] ».

C'est peut-être chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande que l'on a vu le mieux comment l'abandon du malade, et l'insensibilité apparente des siens, naissaient de la représentation mystique de la maladie. « Pour les maladies internes, dit le P. Servant, on ne connaît pas de remèdes. Celui qui en est atteint s'étend désespéré sur la terre, et fait consulter un prêtre maori, pour savoir s'il peut compter sur quelque chance de salut... Si les augures sont défavorables, le prêtre déclare que le malade va mourir. Dès lors, on lui refuse toute nourriture; sa famille même l'abandonne; on le laisse en proie au dieu qui, croit-on, lui dévore la chair et les entrailles. Ainsi le présage du prêtre superstitieux ne manque jamais de s'accomplir; car le patient meurt toujours, sinon de la maladie, au moins de faim[3]. » On n'ose plus lui donner d'aliments, parce que *l'atua* (le dieu) s'est installé dans son estomac, et que, de ce fait, l'estomac et le patient lui-même sont devenus *tapu* (tabous). « La plus jeune femme de Tipi, le principal chef de l'endroit, sa favorite, est tombée malade aujourd'hui. Conformément à l'usage

1. G. Turner. *Nineteen years in Polynesia*, p. 225.
2. A. W. Murray. *Missions in Western Polynesia*, p. 367.
3. *Société de Marie. Annales des missions d'Océanie*, I, p. 93-94, (1841).

constant des indigènes en pareil cas, on la transporta de sa maison dans une case découverte du voisinage, et elle devint *tapu*, de sorte qu'elle ne devait plus manger...[1] »

La description la plus précise de ces usages est peut-être celle de J. L. Nicholas. « Aussitôt qu'une personne est arrivée à une certaine phase de sa maladie, on considère que le malheureux est l'objet de la colère de l'*Etua* (esprit). Incapables de se rendre compte du mal, non moins incapables d'y remédier, les indigènes ne peuvent y voir qu'un châtiment surnaturel, infligé par une justice distributive, à laquelle il serait impie de s'opposer par des expédients humains. Plus d'un pauvre malheureux qui, au prix de quelques soins ordinaires, pourrait être bientôt rendu à la santé, est condamné par cette horrible superstition à périr au milieu même des siens, sans qu'aucun effort soit fait pour le guérir[2]. » Tant qu'il ne s'agit que d'une indisposition plus ou moins anodine, il est licite de soulager le patient par tous les moyens dont on dispose, et de l'aider à se rétablir. Mais si le mal dure en s'aggravant, la colère des puissances invisibles ne peut plus être méconnue, et le malade devient *tapu*. Nicholas a assisté au long supplice d'un chef néo-zélandais qui mit des semaines à mourir. « Ils exigèrent qu'aucun secours humain ne lui fût accordé aussi longtemps qu'il continuerait à vivre. Leur raison pour placer le pauvre homme sous cet horrible interdit était qu'ils croyaient maintenant l'*Etua* tout à fait résolu à le faire mourir, et que, dans ce dessein, il s'était définitivement établi dans son estomac, d'où nulle force mortelle ne devait se risquer à le chasser. L'*Etua* ne quitterait plus la place : il resterait là, aggravant les tortures du patient

1. Wakefield. *Adventure in New-Zealand* (1839-1844), I, p. 67.
2. J. L. Nicholas. *Narrative of a voyage to New-Zealand* (1817), II, p. 303.

jusqu'au moment où il jugerait à propos de mettre fin à son existence... Les plus proches parents de Duaterra donnaient encore les mêmes signes du chagrin le plus profond et le plus amer : ils n'en étaient pas moins d'accord avec le reste de sa maison pour le priver désormais de tout secours... et l'abandonnant dorénavant tout à fait au bon plaisir de l'*Etua*, ils ne se préoccupaient plus que des apprêts de l'enterrement[1]. »

Le voyageur demande des nouvelles du malade. On lui répond que « l'*Etua* est en train maintenant de dévorer les intestins du chef, et que celui-ci mourra dès que l'*Etua* aura fini. Cette conviction, plus que le mal même, hâte la fin des malades en Nouvelle-Zélande. Dès que les symptômes commencent à paraître dangereux, on pense qu'un remède, quel qu'il soit, serait impie. Et si affligés que soient les indigènes de la perte d'un de leurs parents, ils n'osent jamais murmurer contre le vautour mystique qui l'a fait périr en le rongeant[2]. » Un missionnaire catholique dit de même : « Paraît-il certain qu'un malade ne peut échapper au mal dont il est atteint? Ses parents lui refusent parfois toute espèce d'aliments; après avoir passablement arrangé sa couche, ils se retirent et l'abandonnent, sous prétexte que *leur dieu le mange*. Cette manière de parler est si familière aux Océaniens qu'on leur entend dire à tout propos : « Un tel est mort à la « guerre, tel autre a *été mangé par le dieu* », c'est-à-dire, est mort de maladie. Malgré cette apparente dureté de cœur envers les infirmes, ne croyez pas que nos insulaires soient insensibles à la perte de leurs proches et de leurs amis; l'ancien usage de les pleurer, en se déchirant les membres et le visage, est loin d'être abandonné[3]. »

1. *Ibd.*, II, p. 165-7.
2. *Ibd.*, II, p. 170.
3. *Annales de la Propagation de la foi*, XIV, p. 210. (R. P. Petitjean, Wangaroa, Nouvelle-Zélande.)

Pourquoi l'*Etua* (esprit, dieu) a-t-il ainsi décidé qu'un malheureux mourrait ? Les raisons de cette « condamnation » nous l'avons vu, peuvent être diverses : au premier rang se place la violation d'un tabou. Voici une observation, recueillie encore en Nouvelle-Zélande, qui montre nettement la préliaison entre cette violation et une maladie mortelle. « Rangitatau, jeune fille de Rotorua, qui avait vécu quelque temps à la mission de Otawhao, se maria, et elle eut une fille. Une nuit qu'elle était en visite chez Taramatakitaki, un grand chef, elle eut froid, et elle emprunta une robe pour s'en envelopper. Les insectes la tourmentèrent si fort pendant la nuit que, selon l'habitude des indigènes, elle les attrapa et les mangea. Le lendemain, son bébé tomba malade. Elle attribua ce fait à ce qu'elle avait mangé les insectes sacrés qui se trouvaient sur la robe du chef, qui était *tapu*. Les *atuas* en étaient offensés, et ils la punissaient en rendant malade son enfant. L'état du bébé s'aggrava : alors la mère l'étrangla, persuadée qu'il était ensorcelé (*bewitched*)[1]. » L'acte nous paraît d'abord incroyable. Mais la mère savait que son enfant était perdu. Au fur et à mesure que la maladie faisait des progrès, la colère des *atuas* se révélait implacable. A quoi bon, et comment lutter ? Etait-il même permis de continuer à nourrir la petite victime ? On se rappelle la confession de cet indigène de Nias, qui a tué sa petite sœur, sur l'ordre de ses parents désespérés, parce que le « prêtre » leur a affirmé qu'elle ne pourrait pas vivre, à cause d'une violation de tabou commise par son père avant la naissance de l'enfant.

Tant que la maladie n'a pas pris un caractère mortel, on espère que les puissances invisibles ne se montreront

1. G. F. Angas. *Savage life and scenes in Australia and New-Zealand*, II, p. 143-44, (1847).

pas inexorables, et l'on met tout en œuvre pour les fléchir. De même qu'une famille européenne dépensera jusqu'à son dernier sou pour un malade, chez les médecins, les chirurgiens et les pharmaciens, les primitifs se dépouilleront de tout ce qu'ils possèdent pour des consultations de devins, pour des offrandes et des sacrifices. « Voient-ils leur père ou leur mère en danger de mort (aux îles Fidji), ils n'hésitent pas à se couper la première phalange du doigt annulaire, pour apaiser le courroux de leurs divinités ; si la santé ne revient pas au malade après cette première offrande, ils se mutilent de nouveau, coupent à chaque crise une phalange de plus, amputent successivement tous leurs doigts et le poignet lui-même, persuadés qu'à ce dernier coup la vengeance des dieux sera satisfaite et la guérison infaillible... Presque tous les sauvages que j'ai vus à Viti Levou étaient privés d'un ou deux doigts[1]. »

En Afrique du Sud, les mêmes représentations collectives entraînent la même manière d'agir. « Quand les indigènes (Bassoutos) sont sérieusement malades, on les trouve couchés sur le sol, à peine couverts d'un vieux kross troué, privés de tout soin intelligent et affectueux. Leurs plus proches parents paraissent avoir peur d'eux, ou plutôt je soupçonne que la paresse leur fait craindre la fatigue que cause le malade dont ils se tiennent à distance[2]. » La vérité est que, comme il arrive dans d'autres sociétés primitives, ils ont peur du contact des malades qu'ils jugent « condamnés ». M. Casalis a bien vu que ces malades sont rangés par les Bassoutos dans la vaste catégorie des *res sacræ*. « La mort et tout ce qui la précède ou la suit immédiatement est aux yeux de ces peuples la plus grande de toutes les souillures. Ainsi les malades,

1. *Annales de la Propagation de la foi*, XVI, p. 192 (P. Joseph Chevron).
2. *Missions évangéliques*, XXXII, p. 322. (M. Schrumpf).

les personnes qui ont touché, enseveli un cadavre ou lui ont creusé une fosse, les individus qui, par inadvertance marchent ou s'asseoient sur une tombe, les plus proches parents d'un mort, les meurtriers, les guerriers, qui, dans le combat, ont tué leurs adversaires, passent pour impurs. On traite aussi comme tels les bestiaux pris sur l'ennemi, la ville où règne une épidémie, les peuplades qui sont en proie à la guerre ou à l'adversité, les blés que gâte la nielle ou que les sauterelles dévastent, les maisons ou les individus que la foudre a frappés [1]. » Cette dernière énumération comprend des objets de la colère des puissances invisibles : les malades qui ne paraissent pas devoir guérir leur sont assimilés.

Les personnes atteintes de cécité ne sont pas abandonnées, en général, mais, comme le malheur disqualifie, elles tombent très bas. Chez les Béchuanas, « fût-il même un des principaux chefs, dès qu'un homme a le malheur d'être frappé de cécité, il n'est plus mis, pour ainsi dire, au nombre des vivants. On dit de lui : *oshule*, il est mort. »

« Cependant ils soignent leurs aveugles, c'est-à-dire qu'ils leur donnent à manger et à boire, mais ils leur refusent le respect et l'honneur qu'ils leur rendaient auparavant. Un Mochuana disait naguère : « ... Chez nous, c'en est fait d'un aveugle, nous l'envoyons s'asseoir avec les femmes ; il n'entre plus dans les conseils des hommes. Cependant nous ne leur refusons pas la nourriture ; en ceci nous l'emportons sur les Korannas qui, lorsqu'ils changent de demeure, ne se font jamais suivre par les aveugles, qu'ils laissent dans une enceinte avec un pot de lait, qui peut à peine leur faire un ou deux repas [2]. »

1. E. Casalis. *Les Bassoutos*, p. 270.

2. *Missions évangéliques*. XXI, p. 105 (M. Lauga).

Les blessés sont traités comme les malades, et pour les mêmes raisons mystiques. En particulier, les indigènes blessés par des bêtes féroces (qui ne sont pas, en pareil cas, des animaux ordinaires, mais les instruments soit d'un sorcier, soit de la colère des puissances invisibles) inspirent de la crainte, et l'on s'écarte d'eux. « Chez tous les Béchuanas que j'ai visités, la coutume prévaut d'éloigner à quelque distance des villes et des villages les personnes qui ont été blessées. Deux jeunes gens, qui avaient été blessés par les flèches empoisonnées des Bushmen, avaient été ainsi éloignés du Kuruman. J'allai les voir... et je m'enquis de la raison qui faisait agir ainsi, mais je ne pus rien apprendre, sinon que c'était la coutume. Cet usage inhumain exposait à un grand danger le blessé, souvent hors d'état de se défendre ; car, à moins d'être bien gardée la nuit, sa méchante petite hutte, ou plutôt son simple abri contre le soleil et le vent, devait être attaqué par l'hyène ou par le lion. Peu avant mon arrivée, un malheur de ce genre s'était produit chez les Barolong. Le fils d'un des principaux chefs, un beau jeune homme, avait été blessé par un buffle. Suivant la coutume, on le plaça hors du village, en attendant qu'il fût guéri. Chaque jour on lui apportait sa nourriture, et une personne était chargée d'allumer son feu le soir. Un jour, le feu s'éteignit, et l'homme sans défense, malgré ses cris pitoyables, fut enlevé par un lion et dévoré. On pensera peut-être que cet usage a son origine dans l'idée d'éviter les maladies contagieuses, telles que la lèpre. Mais le seul individu que j'aie jamais vu atteint de cette affection n'était pas isolé[1]. »

Faut-il penser que ce chef exposait, de gaieté de cœur, son fils à un tel danger? Pourquoi fallait-il se conformer à

1. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa.* p. 465.

cette coutume? Moffat a, sans le savoir peut-être, indiqué la solution de cette difficulté, en parlant de contagion. Il s'agit bien en effet, pour les Béchuanas, d'en éviter une: mais c'est une contagion mystique. L'accident est une révélation. Si le fils du chef a été blessé par le buffle, c'est qu'il avait été « condamné » (*doomed*) soit par un sorcier, soit par des puissances invisibles, par exemple par des ancêtres offensés. Peut-être, bien que Moffat ne le dise pas et probablement ne l'ait pas su, a-t-on eu recours à la divination pour choisir entre les différentes hypothèses, et a-t-on appris que le blessé avait attiré sur lui la colère des puissances invisibles par la violation d'un tabou, ou par un autre manquement aux coutumes. Dans ce cas, non seulement il est frappé, mais il devient *res sacra*, et comme tel, il porte malheur. Il faut donc l'isoler, jusqu'à ce que sa guérison prouve que cette colère s'est apaisée.

Pareillement, chez des Cafres, « un loup entra dans une hutte, et enleva une belle petite fille qui dormait juste sous la porte. Les cris de l'enfant firent accourir des hommes, et le loup fut obligé de lâcher sa proie. Toutefois la joue de l'enfant avait été effroyablement déchirée par les dents de la bête, et on pensa qu'il faudrait l'abandonner, suivant la coutume, comme n'ayant guère de chances de vivre ».[1] A Madagascar, chez les Sakalaves, « si l'accident arrive (si un homme est blessé par un crocodile), il est pris, on l'accuse : certainement il a commis quelque crime contre les ancêtres, ou dédaigné un *fady* (tabou). C'est une triste chose que d'être mordu par un crocodile. J'en ai vu deux exemples jusqu'à présent... Le malheureux blessé risque de mourir sur place, car il est considéré comme un maudit. Il doit même se cacher ; on ne peut avoir affaire à lui, et, une fois guéri, il ne devra pas

1. W. Shaw. *The story of my mission to South Africa*, p. 503.

parler de son accident. Il a été désigné par les esprits, et il lui en coûterait de le rappeler[1] ». Du fait de sa blessure il a été excommunié, comme l'homme qui tombe à l'eau au Kamtchatka. — De même encore, en Guinée française, « lorsque par hasard un léopard ou un caïman a tué quelqu'un dans un village timéné, dit M. Madrolle, ce village doit être complètement évacué et détruit, et une forte amende est infligée aux membres de la famille à laquelle appartenait la victime, (on se rappelle le *taua* et le *muru*, en Nouvelle Zélande), car, disent les chefs, « il faut que « votre famille soit bien scélérate et ait commis bien des « crimes, pour que Dieu envoie pour vous punir des léo- « pards et des caïmans[2]. » Un voyageur du XVIIe siècle, dans une observation confuse, laisse cependant transparaître à la fois la peur que les blessés et les malades graves inspirent aux indigènes de la côte occidentale d'Afrique, et l'affection qu'ils ressentent pour eux. « Ils n'ont nulle amitié l'un pour l'autre, donnant à peine de l'eau aux blessés, qu'ils laissent mourir comme des chiens, le plus souvent abandonnés même de leurs femmes et enfants. Nous vîmes un malade, à Fredericksbourg, abandonné de tout le monde, et les Mores admiraient comme nous osions l'approcher. Notre chirurgien le guérit, son mal étant une oppression d'estomac. Retournant à terre, nous le vîmes boire avec les autres, qui lui faisaient mille caresses, et huit jours auparavant sa femme et ses enfants l'avaient abandonné, parce qu'ils ne savaient pas son mal[3]. ».

Tout dépend en effet de la courbe que suit la maladie, et les sentiments changent avec le pronostic. Si, contre toute attente, le malade se rétablit, ce n'est plus un

1. *Missions évangéliques*, LXXXV, 2, p. 227-28 (M. Rusillon).

2. Arcin. *La Guinée française*, p. 431.

3. Villault-Bellefond. *Relation des côtes d'Afrique appelées Guinée* (1669), p. 363-64.

« condamné » qu'il faut fuir, et qu'on abandonne à ses souffrances : c'est un ami qu'on retrouve avec des transports de joie, et qu'on accueille sans craindre d'offenser les puissances invisibles. De là tant de pratiques divinatoires, dans toutes ces sociétés, dès que l'état d'un malade paraît grave, afin de savoir s'il peut guérir. D'autant que le plus souvent, la divination est en même temps une prière, et que, d'autre part, ce qui est prédit comme certain apparaît à la mentalité primitive comme déjà actuel.

Si donc la réponse obtenue par le devin est nettement défavorable, tout est fini. La prière n'a pas été exaucée, le malade mourra, sa mort est déjà réelle : on l'abandonne. « Je vis un jour, dit M. Rowley, (en Afrique équatoriale anglaise) une femme qui veillait, pleine d'angoisse, sur son enfant malade ; aucune mère n'aurait pu montrer plus de tendresse. Deux hommes arrivèrent à ce village pour y passer la nuit ; l'un d'eux était un medicine-man. Aussitôt la mère fit appel à son savoir-faire. Il regarda l'enfant, et jeta ses dés très sérieusement, afin de voir ce qu'on pouvait espérer pour lui. La mère attendait le résultat avec une douloureuse impatience. Il ne fut pas ce qu'elle souhaitait. Elle supplia l'homme de recommencer l'épréuve, en lui promettant une belle récompense si les présages étaient favorables. L'homme se rendit à sa prière, et cette fois encore, la pauvre femme ne vit pour son enfant que la mort. Pourtant, elle n'avait pas perdu tout espoir : elle redoubla ses instances pour obtenir un coup de dés favorable, elle promit une récompense supplémentaire, tout son bien, tout ce qu'elle avait. Mais le résultat fut encore le même : la mort. Alors désespérée, elle se coucha par terre. Son enfant mourrait ; tout espoir était perdu. A partir de ce moment, il était mort pour elle, et une faible lamentation funèbre sortit de ses lèvres. J'essayai de rendre quelque courage à cette pauvre femme, je lui dis

que le medicine-man n'y entendait rien, et que son enfant pouvait vivre si elle le soignait encore. Mais mes paroles demeuraient vaines : sa foi en l'épreuve divinatoire était aveugle. J'étais de passage, et je quittai le village aussitôt après. L'enfant aura été porté hors du village ; la mère, désespérée, l'aura laissé là, et il y sera mort, sans soins, et, en apparence, abandonné. Et cependant cette mère aimait son enfant, et elle a dû ressentir et pleurer sa perte tout comme font les mères en Angleterre [1]. »

Comment aurait-elle pu écouter le missionnaire qui lui conseillait de soigner son enfant ? Pour elle, la seule question était de savoir si son bébé était « condamné », et si la condamnation était sans appel. Trois fois la réponse à sa prière est négative. Dès lors, son enfant est mort pour elle. Elle ne l'étrangle pas, comme la jeune femme maori qui a su sa fille « condamnée » par les *Etua* ; mais elle commence ses lamentations de mort, mais elle le laisse transporter hors du village, et exposer dans la brousse. Si le salut du groupe social l'exige ainsi, comment trouverait-elle le courage ou seulement l'idée de s'y opposer ? Etant données les représentations collectives dominantes, elle ne pouvait ni sentir ni agir autrement qu'elle n'a fait.

1. Rev. H. Rowley. *The universities' mission to Central Africa*, p. 212-13.

CHAPITRE X

INTERPRÉTATION MYSTIQUE DES CAUSES DU SUCCÈS

Entre l'activité des blancs et la leur propre, entre les objets qu'ils fabriquent eux-mêmes et ceux que les blancs apportent, les primitifs tracent certainement une ligne de démarcation. Tout ce qui vient des blancs participe de leur nature mystérieuse et extra-humaine, et se trouve, par conséquent, suffisamment expliqué *ipso facto*. On n'a pas besoin d'examiner, par exemple, comment les armes à feu sont faites, puisque l'on sait d'avance pourquoi elles ont des effets si puissants. S'agit-il, au contraire, de leurs propres ouvrages, de leurs appareils de chasse et de pêche, de leurs armes, les primitifs n'ignorent pas comment ils adaptent les moyens aux fins qu'ils se proposent, et ils ont une conscience claire de leur technique, souvent si remarquable. Un véritable enseignement, parfois secret, la transmet de génération en génération. L'étude patiente et détaillée de ces techniques, de leur évolution, de leurs progrès et de leur décadence dans une société donnée, ou dans une certaine aire géographique, occupe en ce moment même un grand nombre d'ethnographes, particulièrement en Amérique du Nord. Elle apportera une contribution précieuse à la connaissance de la mentalité primitive.

Dès à présent, les faits connus permettent de dire qu'aux yeux des primitifs le rôle de la technique reste néanmoins subordonné. Le plus important n'est pas que les instruments soient bien faits, mais qu'ils soient heureux.

Le mécanisme des causes secondes n'a jamais, à lui seul, une efficacité suffisante : le résultat désiré dépend, avant tout, du concours des puissances invisibles. Aucune activité humaine, que ce soit celle des primitifs ou des blancs, ne réussit jamais sans leur appui. Selon l'expression d'un observateur américain, « le succès n'est jamais obtenu par des moyens naturels. » Le primitif qui fait une heureuse expédition de chasse, ou qui récolte une moisson abondante, ou qui triomphe de l'ennemi à la guerre, doit d'abord ce résultat favorable, comme l'Européen en pareil cas, non pas à l'excellence de ses instruments ou de ses armes, ni à son ingéniosité ou à ses efforts, mais à l'aide indispensable des puissances invisibles. Sans doute, il a plus d'une raison de croire que les blancs sont de puissants magiciens. Mais il n'en serait pas si vite convaincu, si précisément il ne se représentait leur activité à l'image de la sienne.

Lui-même n'entreprend rien s'il ne possède pas une « médecine » qui lui garantisse le succès. Ainsi, à la Nouvelle France, « la plus grande opposition que nous voyons en ces pays à l'esprit de la foi, est en ce que leurs remèdes contre les maladies, leurs plus grandes récréations lorsqu'ils sont en santé, leurs pêches, leurs chasses, et leur trafic, tout est quasi rempli de cérémonies diaboliques[1] » (c'est-à-dire destinées à obtenir le concours des puissances invisibles). Les missionnaires italiens au Congo disent de même, au XVIIe siècle : « Outre les cérémonies déjà décrites, chaque noir en invente d'autres selon ce que son caprice lui dicte, pour toutes les circonstances domestiques ; et il les observe rigoureusement, à cause de l'appréhension invincible qu'il a de ne pas réussir sans cela : comme si ces cérémonies étaient les causes effectives du

1. *Relations des jésuites,* XXVII, (1645-46), p. 52.

résultat qu'il recherche [1]. » Ces derniers mots sont frappants. On ne saurait mieux exprimer que les représentations collectives de ces noirs, orientées autrement que les nôtres, placent dans le monde invisible toute causalité réelle.

Les missionnaires allemands de la Nouvelle-Guinée, témoins des mêmes faits, tiennent le même langage, « Rien, disent-ils, ne s'entreprend jamais sans que l'on mette en œuvre des charmes (*Zauber*) : charmes pour la chasse, la guerre, les oiseaux, les poissons, les porcs, les échanges, les champs, le tonnerre, les éclairs, la pluie, les tremblements de terre, les femmes, la danse, les remèdes, le diagnostic, charmes pour combattre les charmes, etc. » [2] La liste serait sans fin. J'en citerai seulement quelques-uns à titre de spécimens.

« Les chiens destinés à la chasse au sanglier sont rendus ardents par des formules magiques que l'on prononce sur eux seuls, et par les procédés les plus divers. On récite sur un certain oignon la formule suivante : « Un aigle de mer tenait dans ses serres un poisson. Le vent d'est mugissait, la mer était démontée, mais l'aigle tenait ferme son poisson et ne le lâcha pas. » On brise alors l'oignon avec les dents, et l'on en insuffle le suc âcre dans les narines de ces chiens. L'effet doit être que le chien ne lâchera plus le sanglier qu'il aura saisi [3]. » De même, « si l'on veut prendre des animaux au piège dans des fosses, il est nécessaire que des formules magiques aient été prononcées sur elles. A tel point que les gens au nord du Sattelberg, jusqu'à ces dernières années, ne creusaient pas de fosses à prendre les sangliers, pour cette seule raison qu'ils ne

1, Cavazzi. *Istorica descrizione de' tre regni Congo, Matamba ed Angola*, p. 115.

2. R. Neuhauss. *Deutsch Neu-Guinea*, I, p. 400-12.

3. *Ibd.*, III, p. 330 (Jabim).

savaient pas de formules ! Sans elles — pour leur entendement de Papous c'est l'évidence même — il ne fallait pas penser à en prendre. On prononce les formules sur les fosses avec le plus grand soin ; on y fait des fumigations avec un bois magique tout embrasé, et l'on y répand une poudre magique (fleur de soufre). Enfin on dispose dans le piège ainsi préparé une « pierre de fosse », dont « l'âme » a le pouvoir d'attirer le gibier. Désormais, celui-ci ne manquera pas de venir »[1].

Le commerce des porcs est très important, et chaque indigène tâche de faire une bonne affaire au marché. Le vendeur emploie un charme, afin d'obtenir le prix le plus haut possible ; l'acheteur fait de même, afin de produire impression avec les objets qu'il offre, et d'acquérir le porc le plus gros possible. « Certaines pierres doivent assurer le succès dans ces échanges ; on les appelle *parnaga*... Ces *parnaga* renferment le principe de l'âme des porcs. En préservant ces pierres des influences nocives par le moyen d'un liquide, on préserve le porc du même coup... » S'agit-il de l'emporter sur des rivaux à la danse ? « Il n'est pas rare que les Papous entreprennent de longs voyages pour aller apprendre des danses dans une tribu renommée pour cet art... En outre, dans les danses cérémonielles, on emploie tous les charmes possibles afin de rendre les jambes agiles[2]. »

Pour le travail des champs, le concours des puissances invisibles n'est pas moins indispensable. « Quand le Bakaua cultive sa terre, il y a beaucoup de choses qu'il doit faire, et beaucoup d'autres qu'il doit ne pas faire, s'il veut assurer le succès de ses efforts. De tous côtés des dangers le menacent, venant de puissances mystérieuses avec qui il lui

1. *Ibd.*, III, p. 128 (Kai).
2. *Ibd.*, I, p. 161.

faut se mettre en règle, pour qu'elles lui demeurent favorables... Pendant qu'on est occupé à planter, on invoque les morts par leurs noms, et on les prie de protéger ce champ, afin que leurs enfants, les vivants d'aujourd'hui, aient de quoi manger, puissent prospérer, etc... Puis le possesseur du champ y enterre ses pierres magiques. Celles-ci, qu'il a héritées de ses ancêtres, sont des imitations des tubercules de taro... Après la moisson faite, on les déterre, et on les porte au nouveau champ[1]. »

La tribu des Jabim, voisine des Bakaua, ne procède pas autrement. « Pour le travail des champs, les indigènes se croient extraordinairement dépendants des esprits des morts (*balum*). Rien n'est fait sans les soins les plus minutieux et les précautions les plus inquiètes... Avant de mettre en terre les premiers taro dans le champ que l'on vient d'incendier et de déblayer, on invoque d'abord les morts... Ensuite, quand on plante, on invoque les esprits. Pour se les rendre favorables, on leur apporte aussi des objets précieux (défenses de sangliers, dents de chien) afin qu'ils se parent de l'âme de ces objets... Plus tard, on fait résonner les *bull-roarers* dans les champs, en appelant les noms des ancêtres, et on croit obtenir ainsi que la croissance des fruits des champs soit particulièrement belle. »[2] Un peu plus tard, « entre les prémices et le commencement de la moisson se placent les danses, qui durent en général toute la nuit. Elles sont, pour la plupart, dans la relation la plus étroite avec la moisson. Elles doivent avoir pour effet que la végétation devienne plus intense[3]. »

Ces formes de magie agraire sont bien connues, et assez communes. En voici quelques autres, qui montrent à quelle diversité de conditions mystiques une bonne récolte

1. *Ibd.*, III, p. 434.
2. *Ibd.*, III, p. 332-33.
3. *Ibd.*, III, p. 253 (Environs du cap Koenig Wilhelm).

est subordonnée. « Dans l'opinion des indigènes, pour la prospérité de la végétation dans les champs, une grande importance est attachée à certains jeux qui, par suite, ne peuvent être joués que pendant la période qui suit les semailles. Ainsi le jeu de l'escarpolette, que l'on pratique au moyen d'un jonc des Indes, fixé à une branche d'arbre, a, pense-t-on, une bonne influence sur les ignames fraichement plantées. A ce moment donc jeunes et vieux, hommes et femmes, sont sur leurs balançoires. Pendant qu'elles vont et viennent, on chante des chansons d'escarpolette. Souvent celles-ci ne contiennent que les noms des ignames déplantées, et un joyeux appel de moissonneurs répété avec diverses variantes : « J'ai trouvé un beau fruit !... » Par cet appel de leur nom, on veut faire sortir de terre les pousses de l'igname... Pour que le feuillage de l'igname pousse luxuriant, verdisse, et se développe en largeur, les Kai jouent à la scie (avec des ficelles). En jouant au sabot avec les gros glands du pays, ou encore avec une espèce de figue sauvage, on croit accélérer la croissance des taro nouvellement plantés, (ceux-ci vont tourner sur eux-mêmes et s'élargir). Aussi ne doit-on pratiquer ce jeu qu'au temps des semailles. De même pour celui qui consiste à percer des tiges de feuilles de taro avec des côtes de feuilles de sago servant de lances en miniature... Trait plus remarquable encore que cette limitation de certains jeux à la période du travail des champs : les Kai ne permettent de conter les « histoires des temps primitifs », et les légendes populaires, qu'au moment où les graines qui viennent d'être plantées germent et bourgeonnent. »[1] Et le missionnaire ajoute, un peu plus loin : « Par le mot final des légendes des Kai, on comprend qu'elles sont contées exclusivement pour une fin bien déterminée, — à savoir pour faire avancer

1. *Ibd.*, III. p. 125-26 (Kai).

le développement des ignames plantées dans le champ. En rappelant la mémoire des êtres primitifs, à qui l'on rapporte l'origine des fruits des champs, on croit en influencer favorablement la croissance. Une fois les semailles finies, et surtout quand les jeunes plantes commencent à pousser des vrilles, on cesse de conter les légendes[1]. »

Sans doute ces Papous savent donner aux plantes qu'ils cultivent les soins nécessaires. Ils en distinguent fort bien les différentes espèces, races, et variétés, dont chacune a reçu un nom. Mais faire arriver des ignames à maturité est une entreprise dont le succès dépend d'abord et surtout de causes mystiques. Depuis le moment où les Papous font choix d'un terrain pour le déboiser en y mettant le feu, jusqu'à celui où ils enlèvent leur récolte, s'ils ont pu la défendre jusqu'au bout contre les sangliers, les oiseaux, et autres pillards, ils ont dû préparer, favoriser, hâter la croissance des végétaux par une infinité de pratiques magiques. Les jeux, par exemple, sont une occupation sérieuse et sacrée, obligatoire pendant un temps, interdite à tout autre moment. De même, la récitation des légendes n'est pas seulement l'amusement des veillées, mais elle assurera la présence des « êtres primitifs » à qui l'on doit les ignames, et elle en rendra l'influence plus directe et plus efficace.

Chez les Papous de Kiwai (Nouvelle-Guinée anglaise, embouchure de la Fly River), on s'amuse simplement avec le jeu de la scie, que tout le monde connaît. Mais, « en certaines circonstances, on y attache un intérêt particulier. On y joue le plus souvent lorsque les tiges des ignames nouvellement plantées commencent à pointer hors de terre. On enfonce alors des bâtons dans le sol, pour servir de sup-

1. *Ibd.*, III, p. 161.

port aux vrilles qui s'enroulent autour d'eux, et les premières tiges sont liées aux supports au moyen de ficelles qui ont servi au jeu de la scie. Il suffit cependant de suspendre des bouts de ces ficelles à l'extrémité supérieure des supports, et même il y a des gens qui se contentent de jeter quelques bouts de ces ficelles çà et là sur le sol dans leurs plantations. Dans tous les cas, on a en vue d' « aider » les tiges des ignames à bien pousser et à s'enrouler comme il faut. Plusieurs autres jeux des gens de Kiwai se rapportent de même à leur travail agricole et à d'autres occupations. »[1]

Le jeu de la scie, qui est extrêmement répandu, a souvent la même vertu magique qu'en Nouvelle-Guinée. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, dans la presqu'île de la Gazelle (Nouvelle-Poméranie) on y joue surtout au moment où poussent les fruits de l'arbre à pain.[2]. Chez les Dayaks de Bornéo, « à telles fêtes appartiennent tels jeux : ainsi, la fête des semailles comporte d'autres amusements que la petite ou la grande fête de la moisson, que celle du commencement de la moisson, ou du nouvel an. A la fête des semailles on joue au sabot, et on met des masques ; quand on commence à récolter le riz, on se bombarde mutuellement avec des sarbacanes, etc. Il est à remarquer que des actes qui, dans les cérémonies, sont accomplis par les prêtres, servent simplement d'amusement aux autres membres de la tribu[3] ». Ce sont des jeux, mais dont la signification est encore vivante, et présente sans doute à la conscience de chacun. Chez les Kayans, « les hommes s'amusent aussi souvent à jouer à la toupie. Les toupies sont ovales, aplaties, lisses, et pèsent de deux à trois kilos.

1. G. Landtman. *Cat's cradles of the Kiwai Papuans. British New-Guinea. Anthropos*, IX, p. 221.

2. P. Georg Bögershausen. M. S. C. *Fadenspiele in Matupit, Neu Pommern, Gazelle Halbinsel. Anthropos*, X-XI, p. 908.

3. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, II, p. 130-131.

Chacun essaye à son tour de chasser la toupie de son prédécesseur avec la sienne, de telle façon que celle-ci continue à tourner, jusqu'à ce qu'elle soit chassée par la toupie du suivant... De la sorte, chaque nouveau travail de la rizière est inauguré par des cérémonies religieuses et culinaires, pendant lesquelles des tabous de quelques nuits et des jeux déterminés étaient toujours prescrits à la communauté, comme aussi des luttes, des concours de saut en hauteur et en longueur, des courses, etc... [1]. »

En Amérique du Sud, « ce qui me surprit le plus, à propos du jeu appelé *chuke* (sorte de jeu de l'oie), fut que, du moins chez les Choroti du Grand Chaco, on n'y joue qu'à un certain moment de l'année, au mois de mars, lorsque la saison des pluies finit dans le Chaco, et que l'hiver commence. Alors on s'y mettait : dans tous les villages on taillait les dés pour le *chuke*, et l'on jouait tous les jours pendant des heures, parfois du matin jusque tard dans la soirée. Déjà cela me parut indiquer que des représentations mystiques étaient liées à ce jeu. En outre, on jouait avec une hâte presque fébrile, et les résultats de chaque coup étaient toujours annoncés à haute voix, de façon à être entendus au loin. Les Choroti me déclarèrent expressément qu'ils ne jouent le *chuke* qu'au commencement de l'hiver, quand l'algarobe et les autres fruits comestibles commencent à manquer. C'est pour les Indiens du Chaco le début d'une période où ils ont souvent à supporter un dur combat pour l'existence. Le jeu doit alors avoir pour effet *d'augmenter le nombre des fruits et d'accroître le bien-être des Indiens en général*. Ce résultat est obtenu par le fait qu'il y a toujours un ou plusieurs des joueurs qui gagnent, ce qui, d'une façon mystique, leur profite à tous [2]. »

1. *Ibd.*, I, p. 167-170. Cf. I, p. 329.

2. R. Karsten. *Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer*, p. 102.

L'influence analogue exercée par la récitation des contes a été bien expliquée par M. Perham. « Dans la vie des Dayaks, dit-il, le sentiment de l'invisible est toujours présent et actif. Les esprits et les démons leur paraissent aussi réels que leurs propres personnes. A la fête des têtes, c'est Singalang Burong dont on invoque la présence. On peut l'appeler le Mars de la mythologie des Dayaks maritimes, et sa demeure est loin, bien au delà des cieux. Mais l'invocation n'est pas faite par l'officiant sous la forme d'une prière adressée directement à cet être puissant. Elle prend la forme d'une histoire, qui raconte comment un héros mythique, Kling ou Klieng, célébra une fête des têtes, et y fit venir Singalang Burong. Ce Kling, au sujet de qui l'on raconte beaucoup de fables, est un esprit qui vit, croit-on, quelque part dans le voisinage des hommes, et qui peut leur faire du bien. Ainsi donc l'officiant (ou les officiants) dayaks, tout en chantant leur *mengap* (récit) pendant qu'ils vont d'un bout à l'autre de la longue vérandah de la maison, décrivent en fait la fête célébrée par Kling, et comment Singalang Burong y fut invité, et y vint. Dans leur pensée, les Dayaks s'identifient avec Kling, et par suite, le sens de la cérémonie est que la récitation de l'histoire est une invocation à Singalang Burong. On suppose qu'il se rend, non pas seulement à la maison de Kling (comme il est dit dans le conte), mais à la maison dayak même où la fête est célébrée en ce moment : il y est reçu par une cérémonie spéciale ; on lui offre de la nourriture et un sacrifice [1]. » Par la vertu mystique du conte récité, le Dayak *est* le héros, hôte du dieu, et, par conséquent, le dieu lui-même est descendu chez les Dayaks, qui le reçoivent réellement. La récitation a été bien plus efficace que ne saurait être une invocation,

1. Rev. J. Perham *in* H. Ling Roth. *The natives of Sarawak*, II, p. 174-75.

ou même une prière. Elle produit une participation où, selon l'expression de M. Perham, le conteur et le héros s'identifient. M. Perham explique très justement le fait par le caractère mystique de la mentalité des Dayaks. Il n'en est pas autrement des Papous de la Nouvelle-Guinée. Quand ils remémorent les bienfaits de leurs héros, à un certain moment de l'année, pour hâter la croissance des taro, ils sentent, eux aussi, la présence réelle de ceux dont ils content la légende, et ils s'identifient avec eux.

Dans la partie centrale de Célèbes, « ce n'est guère qu'à l'époque de la récolte de riz, c'est-à-dire en moyenne pendant les mois d'août à octobre, qu'on récite les contes. Généralement on observe cette règle. Dire les contes en dehors de cette période est considéré comme une violation qui peut faire manquer la récolte, d'ordinaire déjà si maigre. Dans ces contes (désignés sous le nom de *contes des ancêtres*), les ancêtres demeurent vivants en tant qu'esprits... C'est à ce moment de l'année, plus qu'à tout autre, qu'on rendra hommage aux ancêtres, soit en leur faisant des offrandes, soit en chantant leurs actions [1]. » Quoique l'observateur ne le dise pas, il n'est pas téméraire de penser que les To Radja, comme les Papous, attribuent une vertu mystique à la récitation de ces contes.

II

En Amérique du Sud, dans les sociétés bantoues et dans celles de l'Afrique occidentale, dans la plupart des îles de l'Océanie, ailleurs encore, on a signalé une division très inégale du travail agricole entre les sexes. Presque partout les travaux des jardins, des plantations et des champs,

1. Dr N. Adriani. *Etude sur la littérature des To Radja. Tijdschrift voor indische taal-land-en volkenkunde*, XL, p. 341.

pour la plus grande part, incombent aux femmes, sans préjudice de la besogne qu'elles ont par ailleurs (soins des enfants, préparation des aliments, etc). Là où les hommes ne sont pas entièrement exempts du travail des champs, ils n'y participent, en général, que pour certaines opérations préliminaires ou finales. C'est à eux, par exemple, qu'il appartient d'abattre les arbres sur le terrain à cultiver, d'enlever les souches, et de défricher. Mais les travaux agricoles proprement dits ne seront exécutés que par les femmes.

On a vu là un abus de la force, et un cas particulier de la règle — plus que contestable, — selon laquelle la condition de la femme serait d'autant plus misérable que les sociétés sont plus basses, ou bien une conséquence nécessaire du fait que les hommes sont souvent occupés ailleurs, à la guerre, à la chasse, à des voyages, à des palabres, etc. Ces diverses explications ne sont peut-être pas tout à fait inexactes. La véritable raison du fait est ailleurs. Outre que l'homme a souvent lui-même des occupations aussi pénibles que la culture des champs, il ne saurait, le voulût-il, rien changer à une division du travail dont l'origine est mystique. Si les femmes sont chargées, à peu près exclusivement, de tout ce qui touche à la culture des plantes et des arbres, c'est qu'elles représentent, dans le groupe social, le principe de la fécondité. Pour que les champs et les arbres cultivés produisent, il faut qu'entre eux et les membres du groupe social qui les soignent, il s'établisse une participation ; il faut que la fécondité passe en eux, et par conséquent que ces membres du groupe en portent en eux-mêmes le principe. Les hommes auraient beau, dans les champs, prendre autant ou plus de peine que les femmes, retourner la glèbe avec plus de force, semer et repiquer avec autant ou plus de soin : peine perdue ! La terre ne produirait qu'à contre-cœur et maigrement.

Les bananiers, les palmiers, demeureraient à peu près stériles. Seul, le travail des femmes rend féconds les champs et les jardins, car c'est à leur sexe qu'il doit cette vertu. Telle étant la raison de cette division du travail, son caractère mystique la rend intangible. A supposer que les hommes voulussent revendiquer cette dure besogne, ils ne pourraient s'en acquitter avec succès. Les femmes mêmes, d'ailleurs, par crainte de la famine, ne consentiraient pas à y renoncer.

Ce n'est pas là une hypothèse simplement vraisemblable. Assez souvent les observateurs, en signalant le fait, ont en même temps indiqué la raison qu'en donnent les indigènes, sans en tirer eux-mêmes aucune conséquence. A Bornéo, « les femmes jouent le rôle principal dans les rites et dans les travaux effectifs de la culture du *padi* (riz). Les hommes n'y ont d'autre part que d'essoucher le terrain, et de prêter leur aide dans quelques-unes des dernières phases du travail. Ce sont les femmes qui trient et qui gardent les semences, et elles sont les gardiennes de presque tout le savoir qui s'y rapporte. Il semble que l'on sente qu'il existe une affinité naturelle entre elles et la graine féconde, dont on dit qu'elle est « grosse ». Parfois les femmes vont dormir dans les champs de *padi* pendant qu'il pousse, probablement pour augmenter leur propre fécondité ou celle du *padi* ; mais elles sont très secrètes sur ce chapitre [1]. » — En Nouvelle-Calédonie, « des dents de vieilles femmes sont portées aux plantations d'ignames, comme charmes pour obtenir une bonne récolte, et leurs crânes sont aussi placés là au sommet des perches, pour la même fin [2]. » — Dans les sociétés bantoues, il arrivera souvent qu'un homme répudie une femme parce qu'elle est

1. Hose and Dougall. *The pagan tribes of Borneo*, I, p. 111.
2. G. Turner. *Nineteen years in Polynesia*, p. 425.

stérile, et qu'il craint que la plantation cultivée par elle ne le devienne aussi. Au Togo, « une femme enceinte porte habituellement sur la tête un petit sac... Il s'y trouve de petits morceaux d'ignames, de cassade, de maïs, de pisang, etc,... et aussi un petit éclat de la pierre qui sert aux femmes à moudre le maïs... Tous ces fruits des champs sont là pour rappeler que, de même que la femme enfante son fruit, ce qu'elle a travaillé dans son champ doit aussi produire le sien. Au Togo, c'est en effet à la femme qu'incombe la part principale du travail dans la culture des plantations[1]. »

En Amérique du Sud, les témoignages sont formels. Le P. Gumilla nous raconte une discussion qu'il eut à ce sujet avec ses Indiens. « Semer, cultiver, récolter, emmagasiner les fruits, tout est l'affaire des pauvres femmes. Mes frères, disais-je aux hommes, pourquoi n'aidez-vous pas, dans le travail des semailles, vos pauvres femmes qui sont harassées, au soleil, à travailler, avec leurs enfants à leurs seins ? Ne voyez-vous pas qu'elles peuvent tomber malades, et vos enfants aussi ? Venez donc à leur aide ! — Toi, père, me répondaient-ils, tu n'entends rien à ces choses, et c'est ce qui te cause du chagrin. Apprends donc que les femmes savent enfanter, et nous, pas. Si elles sèment, la tige de maïs donne deux ou trois épis, le pied de yaca donne deux ou trois mannes de racines, et ainsi tout multiplie. Pourquoi? Parce que les femmes savent enfanter, et savent commander d'enfanter aux graines qu'elles sèment. Qu'elles fassent donc les semailles, puisque nous n'en savons pas autant qu'elles[2]. » Sous les expressions prêtées aux Indiens par le père, l'idée de la participation entre la femme et la graine apparaît clairement.

1. G. Spiess. *Zum Kultus und Zauberglauben der Evheer.* (Togo) *Bässler-Archiv.*, I, p. 225.

2. P. Gumilla. *El Orinoco illustrado* (2e édition), II, p. 274-75.

Un observateur tout récent, le Dr R. Karsten, vient d'étudier des croyances analogues chez les Jibaros. « Les plantes femelles, dit-il, doivent essentiellement être cultivées par les femmes, et les plantes mâles par les hommes. Pour toute sorte de culture, cependant, les travaux les plus rudes, c'est-à-dire abattre les arbres, défricher le terrain, quand on commence une nouvelle plantation dans la forêt, sont toujours faits par les hommes. D'autre part, néanmoins, bien que le bananier soit toujours planté par les hommes, les femmes participent plus tard aux soins donnés à cet arbre, et chantent des incantations pour en favoriser la croissance. De même que la divinité Terre des Jibaros est regardée elle-même comme une femme, de même on admet toujours que les femmes exercent une influence spéciale, mystérieuse, sur le progrès des récoltes... Toutes les pratiques agraires des Jibaros ont pour principe la divinité propre des femmes, la grande « Mère-terre » *Mungũi*. C'est elle qui a enseigné aux femmes, avec toutes sortes de travaux domestiques, le travail des champs[1] »... Et plus loin : « On suppose qu'il existe une liaison intime entre la femme et les produits des champs qu'elle cultive, exactement comme on croit qu'elle exerce une influence spéciale sur les animaux domestiques dont elle prend soin. Cela est surtout vrai de la femme mariée. Quand un Jibaro se marie et a un nouveau ménage à fonder, à faire de nouvelles plantations, à élever des animaux domestiques, porcs, volaille, et chiens de chasse, sa première affaire est de célébrer une fête spéciale pour sa jeune femme. Elle aura pour effet de lui conférer, d'une façon mystérieuse, le pouvoir et les facultés nécessaires pour les travaux qui vont être les siens. Cette fête — la plus importante chez les

1. R. Karsten. *Contributions to the sociology of the Indian tribes of Ecuador*, p. 7.

Jibaros après la fête des têtes, — est appelée la « fête du tabac » des femmes. Si l'on ignore le sens général de cette fête, il est impossible de comprendre les idées que les Jibaros attachent au travail des champs[1]. » — « Dans une nouvelle plantation de manioc, le gros travail est fait par les hommes, qui abattent les arbres, et déblayent et nivellent le sol sur le terrain choisi : ensuite commence le travail des femmes, qui achèvent de préparer la terre pour la plantation[2]. »

M. Nordenskiöld, il est vrai, dans le Chaco, a observé une coutume contraire (chez les Ashluslays et les Chorotis). « Ce sont les hommes seuls, dit-il, qui cultivent les champs. Les semailles et les récoltes sont faites conjointement par les hommes et les femmes. Par contre, ce sont toujours les femmes et les enfants qui transportent les moissons, si l'on ne les met pas sur le dos des chevaux et des ânes[3]. » Mais, outre que l'observation est sommaire, elle laisse cependant une part aux femmes, spécialement pour les semailles, et enfin, l'exception fût-elle bien établie, et même constatée dans d'autres tribus encore, la conclusion qui se tire des faits cités plus haut n'en serait pas infirmée. Il reste vrai que, dans un grand nombre de sociétés inférieures, les représentations collectives lient d'une façon mystique la fertilité des champs à la fécondité des femmes. Par suite, la culture même, faite par les femmes, a le sens d'une participation. Il ne faut pas dire seulement que le travail de la terre s'accompagne d'opérations magiques : ce travail même en est une, du fait que ce sont les femmes qui l'accomplissent.

1. *Ibd.*, p. 11.
2. *Ibd.*, p. 14.
3. E. Nordenskiöld. *La vie des Indiens dans le Chaco*, p. 48.

III

Pour que la récolte soit abondante, l'influence mystique des femmes n'est pas la seule qui doive s'exercer. Il faut compter aussi, comme nous l'avons vu, avec celle des ancêtres, que l'on cherche de toutes manières à se rendre favorables (prières, invocations, offrandes, sacrifices, jeûnes, danses, récitation de légendes). Il faut encore, dans nombre de sociétés, l'influence personnelle du chef. Il s'agit d'une sorte d'action de présence, comparable à celle du métal dans la catalyse. Le chef est l'intermédiaire obligé entre le groupe social et les puissances du monde invisible de qui dépend la fertilité du sol et des végétaux. Faute par lui de remplir cet office, ces puissances, parmi lesquelles il faut ranger les ancêtres, deviennent hostiles ou même simplement indifférentes, et la tribu est menacée de mourir de faim.

Par là s'explique, au moins pour une part, la répugnance presque invincible de certains chefs à se convertir. « Mafa (chef mossouto) était surtout retenu par ses attributions de chef. A ce titre se rattachent, dans ces contrées, des fonctions publiques d'une nature souvent peu conforme aux principes et aux règles de la parole de Dieu. Là où la majorité des habitants est encore païenne, se déclarer chrétien, pour un chef, c'est en quelque sorte abdiquer [1]. » — « Attendez ma mort, disait un chef des îles Wallis, et vous pourrez sans obstacle travailler à la conversion de l'île. D'ailleurs ce sont nos dieux qui font croître le kawa, le cocotier, le bananier, etc., puisque ces productions n'existent pas dans la terre des blancs ; je craindrais donc, en abjurant leur culte, de mettre la famine dans le pays [2]. »

1. *Missions évangéliques*, LI, p. 124 (Mabille).

2. *Société de Marie. Annales des missions de l'Océanie*, I. p. 422 (P. Bataillon).

— « Votre Dieu, disait au missionnaire le roi d'Uvéa, dans le même archipel, votre Dieu a pu faire les arbres de votre pays, mais ce n'est pas lui qui a fait le kawa ! » Et non seulement le roi limitait la puissance de Dieu, mais de la diversité des plantes il concluait à la pluralité des dieux. Chaque plante, d'après lui, avait son créateur spécial, lequel ne pouvait rien sur les autres plantes [1]. » La mentalité primitive comme on sait, est surtout concrète, et très peu conceptuelle. Rien ne lui est plus étranger que l'idée d'un Dieu unique et universel. Elle procède par participations et par exclusions. Les indigènes des îles Wallis ont leur terre, qui fait en quelque façon partie de leur groupe social, avec les végétaux qui y poussent, les animaux qui y vivent, les ancêtres et les puissances invisibles de qui dépend la prospérité du groupe. La société des blancs, qu'ils se représentent sur le même modèle, n'a rien de commun avec la leur. Donc ni les chefs des blancs, ni les puissances invisibles de leur groupe, qu'ils appellent Dieu, ne peuvent rien pour la prospérité des plantes des îles Wallis. Seul, le chef indigène a qualité pour la procurer, de son vivant, et après sa mort.

A Kiriwina, dans l'archipel des îles Trobriand, « notre grand chef Bulitara me demandait un jour si je possédais ces pouvoirs occultes. Quand je lui dis que je n'y prétendais pas, il me dit : « Qui fait donc le vent, la moisson et la « pluie dans votre pays ? — Je répondis : C'est Dieu. — « Ah ! dit-il, c'est cela ! Dieu remplit cet office pour votre « peuple, comme je fais pour le mien. Dieu et moi nous « sommes égaux. » Il prononça cette parole tranquillement, de l'air d'un homme qui vient de donner une explication très satisfaisante [2]. » — « Un chef souverain, dit Brown un

1. R. P. Mangeret. *Mgr Bataillon et les missions de l'Océanie centrale*, I, p. 172-3.

2. Rev. Fellows *in* George Brown. *Melanesians and Polynesians*, p. 23-6.

peu plus loin, exerçait toujours, selon les indigènes, les fonctions sacerdotales, c'est-à-dire, il se disait en communication constante avec les *tabarans* (esprits), et, par leur influence, il avait le pouvoir de produire la pluie ou le soleil, les vents favorables ou contraires, la santé ou la maladie, le succès ou le désastre dans la guerre, et généralement de procurer les grâces ou les fléaux pour lesquels on le sollicitait en payant un prix suffisant...[1]. » En un mot, il participe directement au monde invisible. Ce privilège inestimable explique l'autorité incontestée dont il jouit, le respect religieux qu'on lui témoigne, les pouvoirs surhumains qu'on lui reconnait et qu'il s'attribue lui-même. Comme Sir James Frazer l'a si bien montré, il est une sorte de « dieu vivant. »

Souvent ce *mana* personnel du chef se communique à tout ce qui est en contact avec lui, et pour s'assurer la bonne influence qui émane de lui, on lui demandera, pour ainsi dire, de la matérialiser, de telle sorte qu'on puisse l'emporter. Le rajah Brooke, qui jouissait d'un prestige sans pareil chez les Dayaks, a raconté lui-même les sollicitations dont il était l'objet. « Quand je me suis assis sur la natte, ils s'avancent un par un, et ils m'attachent de petites clochettes au bras ; on apporte une noix de coco et on me demande de cracher dedans. On me présente la poule blanche. Je me lève, et je la secoue, en disant : « Puissent les Dayaks être heureux, puissent leurs « récoltes être abondantes, les fruits de leurs arbres mûrir « en la saison, des enfants mâles leur naître, du riz être « emmagasiné dans leurs maisons, etc. » Quand cette prière est finie, la danse commence... Ils me lavent les mains et les pieds, puis avec cette eau ils arrosent leurs maisons et leurs jardins. Ensuite, ils enterrent dans leurs champs

1. George Brown, *Ibd.*, p. 429.

la poudre d'or et l'étoffe blanche qui l'accompagne, toutes deux apportées par moi[1]. »

Un témoin contemporain nous rapporte les mêmes pratiques, et nous dit pourquoi les Dayaks y tenaient tant. « Quand M. Brooke visite leurs demeures, au lieu de l'implorer, chacun lui apporte un peu du riz qu'ils ont l'intention de semer la saison prochaine ; on lui remet aussi les colliers des femmes, qui ont été trempés dans une mixture préparée d'avance. Il les secoue au-dessus des petits vases où sont contenues les semences, et l'on pense que par cette opération il les rend très fécondes. » (Il est intéressant de voir ici l'influence mystique des femmes jointe à celle du grand chef.) « D'autres tribus, trop éloignées pour être visitées par lui, envoient des messagers lui demander un petit morceau d'étoffe blanche, et un peu d'or ou d'argent, qu'ils enterrent dans le sol de leurs champs, pour obtenir le même résultat. Quand il entre dans un village, les femmes lui lavent les pieds, d'abord dan l'eau, puis dans le lait d'une noix de coco fraîche, et enfin encore dans l'eau, et tout ce liquide qui a été en contact avec sa personne est conservé pour être réparti entre les plantations : on croit qu'il assurera une moisson abondante. Je faisais un jour la remarque que la récolte de riz de la tribu Samban était maigre ; le chef observa aussitôt qu'il ne pouvait en être autrement, puisque le rajah ne les visitait jamais, et il me pria d'intercéder auprès de M. Brooke, pour qu'il vînt les voir, ce qui supprimerait les causes qui nuisaient à leur récolte[2]. »

A Sumatra, près du lac Toba, « les vents reçoivent le nom de la région du ciel d'où ils viennent, ou bien ils sont nommés d'après le nom du chef de cette région, ce qui

1. *Narrative of events in Borneo and Celebes*, II, p. 42-43. (M. Brooke's, *Journal*, 1845).

2. Hugh Low. *Sarawak*, p. 259-60.

prouve que le Battak ne voit pas seulement en son chef le maître absolu des choses et des gens : le chef est en quelque sorte divin, ou au moins un représentant de la divinité. Les gens ne pouvaient pas comprendre que nous affirmions n'avoir aucun pouvoir sur le vent [1]. »

Dans les sociétés de l'Afrique du Sud, des représentations collectives du même genre conduisent à des usages analogues. « Que, par exemple, le roi (des Matébélés) qu'on regarde comme le maître des cieux aussi bien que de la terre, vienne à ne pas faire tomber sur celle-ci, aussi régulièrement qu'on le voudrait, le bienfait d'une pluie fertilisante : aussitôt on s'en émeut. C'est, dit-on, parce que le roi a le cœur *irrité* ou *malade*, ou bien encore *noir* (on se sert assez indifféremment de l'un ou de l'autre de ces termes [2]) ; il ne donnera de la pluie que lorsque d'autres sentiments plus agréables auront remplacé ceux-là... La première chose à faire est d'en découvrir la cause ; on la trouve presque toujours en ce que certaine ville ou certain district aura commis un délit quelconque, c'est-à-dire un acte qui a déplu au roi ; alors, expiation, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, le massacre des chefs, la destruction de la ville ou des villes, la captivité ou la dispersion des femmes et des enfants... Il faut bien que le chagrin du roi soit apaisé ; il n'y a que ce moyen de mettre un terme au fléau de la sécheresse [3]. » Il ressort de cette observation que l'action bienfaisante du chef sur la nature ambiante (dans le cas présent sur la pluie), ne paraît pas dépendre essentiellement de sa volonté, mais de l'état de son « cœur ». Celui-ci peut être « noir », parce que, dans son entourage ou au loin, un tabou important aura été violé, sans même qu'il le sache, ce qui offense les puissances

1. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1904, p. 10.
2. Voyez *supra*, ch. IX, p. 331.
3. *Missions évangéliques*, XXXIX, p. 461-62 (Thomas).

invisibles. Il s'agit donc bien d'une influence mystique qui émane du chef, d'un *mana* personnel qui rayonne autour de lui, et qui provient de sa participation au monde invisible.

IV

Au lieu d'une forme d'activité pacifique comme l'agriculture, considérons la guerre, occupation fréquente pour beaucoup de sociétés inférieures : la mentalité primitive y interprète les faits de la même manière, et elle y fait dépendre le succès de participations semblables.

« Ils (les Indiens de la Nouvelle-France) semblent reconnaître le destin pour la guerre. Il n'attribuent pas la victoire à la force ni au courage de leurs soldats, ni à la bonne conduite de leurs capitaines, mais au destin ou manitou, qui donne à manger d'une nation à une autre quand il lui plaît. C'est pour cela qu'ils jeûnent, espérant que ce manitou leur parlera et se fera voir à eux la nuit, et leur dira : je te donne à manger de tes ennemis ; va les chercher[1]. » Chez les Creeks, « les expéditions, en quittant la ville, avaient toujours à leur tête un homme de courage physique éprouvé et de grande habileté... Un autre, appelé *hobáya* (prophète) accompagnait ces incursions. C'était un homme versé dans les chants et les cérémonies par le moyen desquelles il pouvait affaiblir l'ennemi et aveugler les yeux de ses guerriers. Il savait aussi prédire les événements, et déterminer si un raid ou une expédition de chasse réussirait ou non[2]. » — Le récit suivant montre la confiance aveugle de ces mêmes Indiens dans les puissances invisibles qui doivent les conduire à la victoire. « Les Creeks méditaient

1. *Relations des jesuites*. LVIII, p. 54 (Outagamis).

2. F. G. Speck. *The Creek Indians of Taskigi town. Memoirs of the American Anthropological Association*, II, p. 114.

de porter un coup mortel aux Pieds Noirs, et, dans ce dessein, ils avaient rassemblé toutes leurs forces disponibles, se montant à plus de huit cents hommes. Avant d'aller à la recherche de l'ennemi, on eut recours à toutes sortes de jongleries et de sorcelleries, afin d'assurer le succès de l'expédition. Il fut décidé qu'une jeune fille serait placée, les yeux bandés, à la tête de l'armée, et que partout elle servirait de guide aux combattants. En cas de réussite, l'héroïne était destinée à devenir l'épouse du plus vaillant guerrier... Ceci conclu, ils se mirent en marche pleins de confiance et aussi de présomption, suivant leur guide extraordinaire à travers les collines et les vallées, les ravins et les marais. Un jour elle se dirigeait vers le Nord, le lendemain vers le Sud ou l'Ouest ; mais cette divergence de direction importait peu, car le manitou de la guerre était censé la conduire, et les Creeks infatués continuaient chaque jour à marcher sur les traces de l'aveugle indienne...[1]. »

« Celui qui doit commander, dit Charlevoix (au Canada) ne songe point à lever des soldats qu'il n'ait jeûné plusieurs jours pendant lesquels il est barbouillé de noir, n'a presque point de conversation avec personne, invoque jour et nuit son esprit tutélaire, observe surtout avec soin les songes...

« On fait ensuite chauffer de l'eau, on débarbouille le chef, on lui accommode les cheveux, et on les graisse ou on les peint. On lui met différentes couleurs sur le visage, et on le revêt de sa plus belle robe. Ainsi paré, il chante d'une voix sourde sa chanson de mort ; ses soldats, c'est-à-dire tous ceux qui se sont offerts à l'accompagner (car on ne contraint personne), entonnent ensuite, l'un après l'autre, leur chanson de guerre, car chacun a la sienne, qu'il n'est permis à nul autre de chanter ; il y en a aussi

1. P. J. de Smet S. J. *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, p. 150-152.

d'affectées à chaque famille... Puis on délibère... Les chants sont suivis de danses... mouvements assez vifs, figurés et représentatifs des opérations d'une campagne et toujours cadencés. Le festin termine la cérémonie [1]. »

Tous ces préparatifs, qui continuent les jours suivants et jusqu'au départ des guerriers, sont d'ordre mystique, et ont pour objet de leur assurer l'appui des puissances invisibles. Une fois en campagne, la même préoccupation persiste. « Ils tirent des présages de tout, et les jongleurs, à qui il appartient de les expliquer, avancent et retardent les marches, comme il leur plaît... On campe longtemps avant le coucher du soleil, et, pour l'ordinaire, on laisse devant le camp un grand espace environné d'une palissade, ou plutôt d'une espèce de treillis sur lequel on place les manitous, tournés du côté où l'on veut aller. On les y invoque pendant une heure, et on en fait autant tous les matins, avant que de décamper. Après cela, on croit n'avoir rien à craindre, on suppose que les esprits se chargent de faire seuls la sentinelle, et toute l'armée dort tranquillement sous leur sauvegarde... En pays ennemi, on ne doit plus faire de feu. Plus de cris, plus de chasse ; il ne faut même se parler que par signes [2]. » (Les Indiens de l'Amérique du Nord pratiquaient le langage par gestes).

En Afrique australe, chez les Cafres, la structure sociale et les conditions économiques différaient de celles des Iroquois et des Hurons ; néanmoins, tout compte tenu de ces dissemblances, on voit que la guerre y est conçue et pratiquée d'une façon analogue. « Un chef, chez les Zoulous, avant de combattre avec un autre chef, exerce sa magie sur lui. On se procure quelque chose qui lui appartient, le premier chef se lave avec de l'*intelezi* (eau dans laquelle

1. P. F. X. de Charlevoix. *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale,* III, p. 216-18.

2. *Ibd.,* III. p. 236-7 (Iroquois et Hurons).

ont infusé diverses sortes de plantes), afin d'avoir le dessus quand la bataille commence. Et, en vérité, l'autre a été vaincu longtemps d'avance par le fait qu'on s'est emparé d'un objet qui lui appartient et qu'on l'a ensorcelé. Et si le bétail de l'ennemi prend la fuite, on apporte au chef de leurs excréments, et de la terre où sont imprimées les traces de leurs pas, afin qu'il puisse les agiter comme avec une baratte et s'asseoir dessus. Alors les guerriers disent : « Le « chef est maintenant assis sur eux : il les a déjà mangés, « nous les trouverons. » Et quand ils les ont trouvés, ils disent : « Le docteur du chef est vraiment un docteur ! »[1].

On reconnaît ici la disposition de la mentalité primitive à regarder comme réel et déjà présent un événement futur dont elle est certaine pour des raisons mystiques. Puisque les opérations magiques infaillibles ont été accomplies, le chef ennemi est dès à présent vaincu, son bétail est dès à présent capturé. La victoire n'a pas été seulement préparée et préfigurée : elle a été, à la lettre, gagnée. Le sort de la guerre ne se tranche pas sur le champ de bataille où les guerriers se rencontreront. La décision a déjà eu lieu dans la région de l'invisible. Ainsi s'expliquent les « étranges consécrations du bétail », dont parle Lichtenstein, pratiquées par les prêtres lorsqu'une guerre est en perspective. « Elles ont pour but de protéger ces animaux, dont la possession est souvent l'unique cause de la guerre, contre le danger d'être enlevés de force par l'ennemi[2]. » Le chef oppose d'avance sa magie à la magie présumée de l'adversaire : « Sekukuni mit ses sorciers en mouvement, Mapoch en fit autant des siens. Chacun des deux tenta de briser la force de son ennemi par des moyens surnaturels. A la grande terreur des Matébélés, on trouva un matin à la

1. C. H. Callaway. *The religious system of the Amazulu*, p. 345.

2. H. Lichtenstein. *Reisen im südlichen Afrika*, II, p. 542.

porte de leur ville un panier avec une énorme tête de rhinocéros qui les regardait d'un air menaçant. Il fallait que les sorciers missent cet hôte effroyable hors d'état de nuire... On observe dans beaucoup de tribus africaines une pratique magique vraiment horrible, par laquelle on croit pouvoir anéantir l'ennemi : on écorche un prisonnier, et on se sert de la peau, après l'avoir tannée, pour des consécrations fortifiantes[1]. »

Chez les Barotse, M. Coillard a observé un fait singulièrement semblable à celui que nous avons vu tout à l'heure chez les Creeks : la direction de la marche confiée à une jeune fille que l'on suppose inspirée par les puissances invisibles. « La jeune fille... n'est pas la vivandière du régiment, c'en est la prophétesse. Choisie par les osselets divinatoires, elle est l'interprète des dieux. Rien ne se fait sans elle. C'est elle qui donne le signal du départ et de la halte. Elle porte la corne qui contient les médecines de la guerre et les charmes. Elle est toujours en tête de l'avant-garde, et il n'est permis à personne, même au repos, de passer devant elle. Qu'elle se fatigue ou tombe malade, c'est aux jeunes gens de la porter. En arrivant devant l'ennemi, c'est elle qui tirera le premier coup de fusil, et tout le temps que durera la bataille, il ne lui est permis ni de dormir, ni de s'asseoir, ni de manger ou de boire... Au retour, en récompense de ses services, la jeune prophétesse deviendra une des *maori*, une des femmes du roi[2]. »

Au Congo, les devins jouent le même rôle, dans la guerre, qu'en Amérique du Nord et en Afrique australe. « Ils sont les arbitres des résolutions, surtout quand l'incertitude du résultat fait hésiter. Ils bénissent, ils maudis-

1. A. Merensky. *Erinnerungen aus dem Missionsleben in S. O. Afrika*. p. 163-64.
2. *Missions évangéliques*, LXIII. p. 377-78.

sent, ils appellent les désastres sur l'ennemi, et sachant que chez lui il y a d'autres sorciers, leurs rivaux, ils s'efforcent de les tuer par le moyen d'incantations... Ils se vantent de savoir, par une révélation spéciale, les victoires et les défaites, de pénétrer le fond des cœurs, et de posséder une connaissance parfaite de ce qui se passe même dans l'autre monde [1]. » — « L'approche d'une guerre entre deux villages est le signal d'une grande activité parmi les hommes-médecine. Il faut que leur connaissance de l'avenir leur fasse découvrir comment finira la lutte qui va s'engager. Il faut préparer des charmes pour protéger les guerriers contre les armes à feu, les lances et les flèches, etc. [2]. » — Aux yeux des Bangala, les galons des officiers blancs ont précisément pour objet d'empêcher ceux qui les portent d'être blessés : ce sont aussi des charmes [3].

Le courage même ne s'explique pas sans une raison magique. « Comment se fait-il que le blanc n'ait pas peur, faible comme il est, et loin d'être de force à lutter avec nous ? Il faut qu'il possède un charme qui le rend invulnérable [4]. » La conversation suivante fait bien ressortir ce que les indigènes ont dans l'esprit en pareil cas. « Ils pensaient que nous avions une médecine qui nous rendait invincibles, sinon invulnérables. En voici la preuve. Quelque temps après notre arrivée dans le pays, j'étais assis auprès de Mankokwe ; M. Dickinson, notre docteur, m'avait accompagné. Le chef devint tout à coup très affectueux ; il me passa le bras autour du cou, et je compris

1. Cavazzi. *Istorica descrizione de'tre regni Congo, Matamba ed Angola*, p. 226.

2. E. J. Glave. *Six years of adventure in Congoland*, p. 104-5.

3. Rev. J. H. Weeks. *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, J. A. I., XL: p. 392-93.

4. H. von Wissmann. *My second journey through Equatorial Africa* (trad. anglaise), p. 47.

qu'il allait me demander quelque chose. A la fin, il me dit : « Est-ce là votre homme-médecine ? »

— Oui.

— Dites-lui de me donner votre médecine de guerre.

Je ris de bon cœur, et je lui dis que nous n'avions pas de médecine de ce genre. Il n'en crut rien, et il reprit :

— Ce n'est pas vrai. Vous en avez une ; il *faut* que vous en ayez une, et vous ne tenez pas à me la donner. Je vous en prie, dites-lui de le faire.

— Je dis la vérité, répliquai-je ; nous autres Anglais nous n'avons d'autre médecine de guerre qu'un cœur brave.

Il refusa de me croire, et il ajouta :

— Non, ce n'est pas vrai. Ce n'est pas possible. Moi aussi, mon cœur est brave, mais où est l'avantage d'avoir un cœur brave ? Un cœur brave à lui seul ne sert à rien. Les Manganja ont le cœur brave ; leur pays est envahi par les Ajawa ; les Manganja s'avancent pour les combattre, mais aussitôt qu'ils voient l'ennemi, ils prennent la fuite. Pourquoi ? Ce n'est pas faute d'avoir le cœur brave ; c'est parce que les Ajawa ont une médecine de guerre plus forte que la leur. Eh bien ! vous avez une médecine de guerre plus puissante que celle des Ajawa (les Anglais avaient mis ceux-ci en déroute), et tellement forte que si un seul Anglais marchait contre tous les Ajawa ensemble, il leur ferait prendre la fuite. Je vous en prie, donnez-moi de votre médecine de guerre[1]. »

Aux yeux de ce chef, il n'y a donc qu'une seule explication possible de la victoire des Anglais. Toute autre le trouve incrédule. Leur bravoure ne rend pas compte de leur supériorité. Mais leurs canons ou leur expérience militaire ne le feraient pas davantage. La guerre est une lutte

1. Rev. J. Rowley. *The universities' mission to Central Africa*, p. 148-49.

de sorciers contre sorciers, de charmes contre charmes : la victoire échoit à celui qui possède la médecine de guerre la plus forte. L'événement a prouvé que c'étaient les Anglais qui en étaient munis. M. Rowley le nie, il est vrai. Mais c'est nier l'évidence. Il est d'ailleurs naturel que les Anglais ne veuillent partager avec personne cette admirable médecine. Le chef indigène se la voit refuser sans surprise.

Il suit de ces conceptions, qui se rencontrent presque partout, qu'une guerre bien préparée est virtuellement gagnée. Le vainqueur (il faut l'appeler ainsi, puisque la victoire lui est déjà acquise) ne doit pas rencontrer de résistance. Les armes de l'ennemi rateront, ses yeux seront aveuglés, ses membres lui refuseront le service, son bétail sera capturé, etc. En général, l'attaque a lieu au petit jour, par surprise. C'est la forme ordinaire du combat dans les sociétés inférieures : les exceptions sont fort peu nombreuses. Les primitifs ignorent la bataille rangée. L'idée leur en paraît ridicule. « Je me rappelle qu'un des chefs me demanda comment nous faisions la guerre, et son expression de stupéfaction, quand je lui décrivis les hommes placés en rang les uns vis-à-vis des autres, et se tirant des coups de fusil. Il me demanda avec curiosité s'ils étaient hors de portée, et sur ma réponse négative, il s'écria : « Alors vous êtes de fameux « imbéciles ! »... Puis il voulut savoir où se tenait le chef. Oh ! répondis-je, il reste à l'arrière, et il envoie les hommes à la bataille. Ce fut alors une explosion de rire[1]. »

Leur méthode est toute différente. « Les Béchuanas, par exemple, s'approchent doucement du village qu'ils veulent prendre, l'entourent complètement, et vers deux

1. Rev. Mac Farlane. *Among the Cannibals of New-Guinea*, p. 115.

heures du matin, lorsque le sommeil est le plus profond, ils se précipitent en avant, en poussant des hurlements affreux, massacrent tout ce qu'ils rencontrent, et remportent une victoire facile sur des malheureux réveillés en sursaut, glacés d'effroi, qui n'ont d'autre alternative que de se laisser brûler dans leurs huttes ou de venir tendre la gorge à l'assegaie[1]. » Le plus souvent, les assaillants attendent la fin de la nuit. Chez les Bangala, « au chant du coq, entre cinq et cinq heures et demie du matin, l'attaque commence. Les masses se ruent sur les quartiers de l'ennemi endormi, chaque maison étant entourée par dix à trente guerriers, et son unique porte basse étant guettée. La fusillade éclate, le feu est mis aux cabanes. Les malheureux assaillis se précipitent vers l'issue de leur case, où la mort les attend. On n'épargne que les femmes, que l'on emmène en captivité[2]. » Ailleurs, les guerriers seront moins nombreux, seront armés non de fusils, mais de flèches ou de lances, massacreront les femmes au lieu de les emmener en esclavage. Mais l'heure et les dispositions de l'attaque ne varient guère, que ce soit à Bornéo, en Polynésie, en Amérique du Nord ou du Sud, etc.

Sans doute, les primitifs se sont rendu compte que ce genre d'attaque était le plus sûr, et que l'ennemi surpris ainsi pendant son sommeil ne pouvait opposer qu'une bien faible résistance. Pourtant ce calcul d'utilité n'est peut-être pas l'unique raison d'une coutume si répandue, ni même la principale. L'attaque doit se faire par surprise : elle ne peut donc avoir lieu de jour. Les gens ne seraient pas à l'intérieur de leurs cabanes, ni peut-être du village. Ils auraient le temps de courir aux armes; il serait diffi-

1. *Missions évangéliques*, XI, p. 21-22 (Casalis).

2. C. Coquilhat. *Sur le Haut Congo*, p. 297.

cile, pour ne pas dire impossible, de les cerner. Mais l'attaque par surprise ne peut pas non plus se produire en pleine nuit. Les indigènes n'aiment pas être dehors dans les ténèbres, ni même par les nuits de lune. Ils ont peur des mauvaises rencontres, des esprits qui errent, en particulier des esprits des morts. Reste donc l'aube, le petit jour. « Le Kai (Nouvelle-Guinée allemande) accomplit toujours ses exploits guerriers de bon matin. De la sorte, il a toute une longue journée devant lui pour satisfaire sa vengeance, et pour se retrouver chez lui en sécurité avant la tombée de la nuit. Dans l'obscurité, il craint les esprits de ceux qui ont été tués ; pendant le jour, ceux-ci ne sont pas dangereux[1]. » Pareillement, bien loin de là, dans le Chaco central, la même raison est invoquée. « La guerre consiste en surprises. Mais, comme on a très peur des esprits malfaisants, jamais les attaques n'ont lieu de nuit : elles se font toujours un peu avant le lever du soleil. Même si les Indiens se trouvent dans le voisinage de l'ennemi, ils attendront cette heure-là[2]. » Dans les régions équatoriales, et sous les tropiques, comme le crépuscule est extrêmement court, les assaillants ne disposent que de très peu de temps. L'attaque doit être foudroyante.

On croirait volontiers qu'elle réussit toujours, puisqu'il ne s'agit pas, en réalité, d'un combat, mais du massacre de gens surpris dans leur sommeil. Parfois, cependant, elle échoue. « Il arrive, dit encore M. Coquilhat, que la tribu attaquée se réveille à temps, et parvient à infliger une honteuse défaite à l'assaillant. » Un indigène ne dormait pas, peut-être, et il a pu donner l'alarme. En outre — et sur ce point les témoignages sont concordants

1. R. Neuhauss. *Deutsch Neu Guinea,* III, p. 64 (Kai).

2. Vojtech Fric. *Eine Pilcomayo Reise in dem Chaco central,* Globus, LXXXIX, p. 233.

et formels, — malgré l'avantage que la surprise assure à l'attaque, elle n'est jamais poussée à fond. Si elle ne réussit pas tout de suite, et complètement, si les assaillants subissent la moindre perte, ils n'insistent pas, et ils battent aussitôt en retraite. M. Neuhauss en a très bien vu la raison. « La conscience de ne pas avoir la chance pour eux leur enlève toute leur audace. Leur médecine n'agit pas : tous leurs efforts seraient donc vains [1]. »

Au moment où ils se précipitent sur le village endormi, ils sont sûrs de la victoire. Non pas seulement parce que l'ennemi est sans défense, et ne peut pas sortir des cabanes sans être percé de coups, mais aussi, mais surtout, parce que leurs « médecines » opèrent. L'ennemi est en leur pouvoir, il leur est « livré » (*doomed*), comme l'homme ensorcelé est « livré » au tigre ou au crocodile. Il est hors d'état de se défendre. Le plus souvent, l'événement confirme cette attente, et le massacre s'achève sans obstacle. Mais s'il se produit une résistance imprévue, si plusieurs des assaillants, si même un seul d'entre eux est tué ou gravement blessé, aussitôt l'attaque cesse, et l'on se retire. Car on a la preuve que les « médecines » n'agissent pas comme on le croyait. Peut-être sont-elles paralysées par d'autres plus fortes que l'ennemi a mises en jeu ? Insister serait folie.

Le Dr Nieuwenhuis a signalé ce trait à Bornéo : « Très caractéristique est aussi le fait que, dans les combats que se livrent ces tribus, il suffit de la mort ou de la blessure grave d'un seul homme pour mettre en fuite toute la tribu. On voit là en effet, à coup sûr, un signe de la colère des esprits, et cela prouve en même temps la forte impression qu'un tel fait produit sur eux tous [2]. » Mais cette forte

1. R. Neuhauss. *Ibd.*, III, p. 65.

2. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, II, p. 167 (Bahau).

impression provient principalement de la crainte que les puissances invisibles ne soient hostiles. Dès qu'un signe de cette défaveur apparaît, le primitif s'incline devant la décision, comme il accepte sans murmurer jamais la décision d'une ordalie. Aux îles Fidji, « aussitôt qu'un mauvais coup est manqué, l'indigène abandonnera l'idée de le recommencer. Il met le feu à une maison, mais les flammes sont étouffées à temps : l'incendiaire accepte sa défaite, et ne renouvelle pas sa tentative. Un meurtre est empêché : ceux qui voulaient le commettre considèrent qu'il en a été décrété ainsi. Un malheureux est fait prisonnier : il ne cherche pas à se sauver. Tout ce qu'il souhaite est une prompte fin de ses souffrances[1]. » Aussi ces mêmes Fidjiens se préoccupent-ils d'assurer leur salut, au cas où la bataille ne tournerait pas tout de suite à leur avantage. « Dans leurs préparations d'attaque, dit encore Waterhouse, un trait tout à fait frappant est le soin qu'ils donnent aux dispositions prévues en cas de défaite. Ils emploient parfois de nombreuses journées à préparer les *orna* (sentiers pour se sauver en cas d'échec), tandis que l'attaque ne durera que peu d'heures[2]. » Les Fidjiens ne manquaient pas de courage. Mais ils ne pouvaient aller contre la décision des puissances invisibles, et ils croyaient sage de prévoir le cas où elle serait contre eux.

De même, en Afrique équatoriale, « quand deux chefs se font la guerre, la victoire ne dépend pas seulement de leur force et de leur courage, comme nous le penserions, mais aussi des « médecines ». Si, du côté du chef le plus puissant, quelques hommes tombent, aussitôt on bat en retraite. Cette armée reconnait que ses « médecines » n'ont pas réussi. Rien ne peut lui persuader de recom-

1. J. Waterhouse. *The king and people of Fiji*, p. 307.
2. *Ibd.*, p. 317.

mencer le combat[1]. » Enfin, la même conviction fait agir pareillement les Creeks, qui suivaient avec tant de confiance une jeune fille dont ils avaient fait leur guide en campagne. Ils finissent par rencontrer un parti ennemi, et ils le massacrent. « Ce premier engagement, dit le Père de Smet, jeta les vainqueurs dans la consternation, car eux aussi comptaient sept hommes tués et quinze blessés. Ils débandèrent les yeux de la jeune héroïne, et les manitous, qu'ils avaient crus si propices, étant maintenant réputés défavorables à leurs projets guerriers, les combattants se dispersèrent en toute hâte, en prenant les chemins les plus courts pour retourner chez eux[2]. »

V

Les armes dont on se sert à la guerre sont fabriquées avec tout le soin dont les indigènes sont capables : elles témoignent souvent d'une grande ingéniosité qui les rend redoutables et meurtrières. Mais leur efficacité ne tient pas seulement, ni surtout, à leurs qualités visibles et matérielles. Elle dépend essentiellement de la vertu mystique qui leur aura été conférée par des « médecines » ou par des opérations magiques. Aussi les armes d'un guerrier sont-elles sacrées. Souvent personne n'ose y toucher que lui. On les entoure, en temps de paix, de mille précautions, pour y concentrer et y maintenir l'influence magique qui leur assurera la victoire.

Ainsi, en Nouvelle Poméranie (presqu'île de la Gazelle), « jadis on conservait toutes les massues dans la maison du *malira* : c'était une hutte bâtie exprès pour y garder les « médecines » et tous les objets qui s'y rapportent...

1. F. S. Arnot. *Garenganze*, p. 237.
2. P. J. de Smet. S. J. *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, p. 150-52.

En temps de guerre, on en retirait ces massues, après avoir prononcé sur elles, dans la hutte, les formules magiques usuelles. On les avait préalablement frottées avec du *malira* (c'est une feuille d'arbre douée de propriétés magiques), ou bien on en attachait à chacune d'elles... chaque sorte de massue avait son *malira* spécial... Toutes ces opérations magiques avaient pour but de rendre mortelles les massues, de telle façon qu'un seul coup suffît pour étendre l'ennemi par terre. On prétendait que ces opérations, comme les massues elles-mêmes, avaient été apportées de fort loin[1]. » Tout près de là, à Buin (île Bougainville) on use de procédés analogues. « Afin que les lances atteignent infailliblement leur but, on les consacre, — spécialement pendant une certaine danse en l'honneur des morts, — en les frappant contre le sol, ce qui en casse la pointe. Ou bien, on peut aussi les consacrer en tirant à la cible sur le cadavre d'un homme qui a péri de mort violente (par exemple à l'occasion de la construction de la maison d'un chef). On recueille ensuite les lances qui ont touché le but, on en aiguise la pointe de nouveau, et on les munit de crochets[2] ». Les indigènes ne se contentent donc pas de soumettre leurs armes à un traitement magique : ils veulent encore discerner celles sur qui l'effet désiré a été produit, et ils ne se servent que de celles-là. Avant d'être employées, elles doivent avoir subi une épreuve. Nous faisons de même pour nos canons. Mais l'essai, chez ces Mélanésiens, est mystique, comme l'efficacité même des armes que l'on vérifie.

Codrington a bien expliqué que leurs flèches sont empoisonnées, mais non pas au sens où les Européens le disent. « Ce que les Mélanésiens veulent, et ce qu'ils obtiennent

1. R. Parkinson. *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 131-32.

2. R. Thurnwald. *Im Bismarck Archipel und auf den Salomon Inseln. Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, p. 128.

— du moins ils en sont persuadés — c'est une flèche qui aura, pour blesser, un pouvoir surnaturel (*mana*) à la fois par la matière dont elle est faite, et par les propriétés qu'y ajoutent des charmes et des préparations magiques... La pointe est d'os humain ; elle a par conséquent du *mana*. Elle a été fixée à la flèche avec de puissantes « médecines » : autre *mana* ; elle a été enduite d'une matière chaude et brûlante (comme on veut que la blessure brûle) préparée et employée avec des « médecines » : telles sont les flèches que nous, et non pas eux, appelons empoisonnées. Quand la flèche a blessé un ennemi, on emploie, pour en favoriser et prolonger l'action fatale, la même magie qui a servi à donner à l'arme son pouvoir surnaturel... » Pour combattre cette action, les parents du blessé, « si la flèche ou une partie de la flèche a été gardée, ou extraite de la plaie, la placent dans un endroit humide ou l'enveloppent de feuilles fraîches ; alors l'inflammation sera légère et tombera vite... De son côté, l'homme qui a lancé cette flèche, et ses amis, boiront des liqueurs chaudes et brûlantes, mâcheront des feuilles dont le suc est irritant ; on brûlera des herbes âcres ou amères afin de produire une fumée irritante... on placera l'arc près du feu pour rendre brûlante la blessure qu'il a faite, ou bien, comme dans l'île du Lépreux, on le déposera dans une grotte hantée par un revenant ; on en tiendra la corde tendue, et on la tirera de temps en temps, pour produire chez le blessé une tension des nerfs et les spasmes du tétanos[1]. » Tout se passe donc dans la région du mystique : amis et ennemis du blessé s'y meuvent également. Ce que nous appelons effet physique est aux yeux des Mélanésiens un effet magique. Pour mieux dire, nous distinguons entre les deux, ce qu'ils ne font pas. Selon nous,

1. R. H. Codrington. *The Melanesians*, p. 308-10.

si la flèche est empoisonnée, c'est que sa pointe est enduite de produits toxiques. Selon les indigènes, elle n'est chargée que de *mana*, dont la puissance est telle qu'elle continue à agir de loin sur le blessé.

Je n'insisterai pas sur ces usages presque universellement répandus. On n'a confiance que dans les armes qui ont subi une préparation magique. Par exemple, en Afrique du Sud, chez les Makololo, on se sert d'une « médecine de fusil », à défaut de laquelle, selon une croyance extrêmement commune, personne ne peut tirer droit [1].

Ce qui est vrai des armes employées à la guerre ne l'est pas moins de celles qui servent à la chasse et à la pêche, et, d'une façon générale, des outils et des instruments. Leur efficacité dépend avant tout de leur *mana*, et le plus souvent c'est le résultat seul qui fait connaître si tel ou tel engin en est suffisamment, ou exceptionnellement muni. Ainsi, « la mentalité *Déné* voit du mystère partout. Sans avoir égard à sa valeur intrinsèque, ou à sa structure particulière, l'indigène attribue instinctivement des qualités plus ou moins inexplicables à un instrument, à une arme de chasse, à un engin de pêche qui a été heureux, peut-être par hasard. *Post hoc, ergo propter hoc* paraît être le principe de tous ses jugements. Un vieux filet, par exemple, qui, par un coup de fortune, aura été jeté sur un banc de poissons, sera infiniment plus apprécié, fût-il en loques, qu'un filet neuf qui n'a servi qu'une fois, probablement à un mauvais endroit. On attribue à ces objets inanimés des pouvoirs surnaturels comme ceux des personnes [2]. » Cette dernière remarque du P. Morice est fort juste. Il vaudrait donc mieux ne pas dire, en même temps, que le Déné raisonne d'après le principe *Post hoc, ergo*

1. D. Livingstone. *Missionary travels and researches in South Africa*, p. 257-58.

2. Father A. G. Morice. *The great Déné race. Anthropos*, V (1910), p. 141.

propter hoc. Pour l'indigène, il n'y a pas de hasard. Si un vieux filet tout usé procure une pêche abondante, c'est que les poissons ont bien voulu y entrer. S'ils ont obéi ainsi à l'influence qui les attirait là, c'est qu'il possédait une vertu mystérieuse intense à laquelle ils ne pouvaient se soustraire. Donc on se défera des autres filets, même quand ils sont en bon état, s'ils ont pris peu de poisson, plutôt que de celui-là, dont le pouvoir est éprouvé. Hearne avait dit déjà, au sujet d'Indiens de la même région : « Ils vendent souvent des filets neufs, qui n'ont pas été dans l'eau plus d'une fois ou deux, parce qu'ils n'ont pas eu de succès[1]. » Ces engins ont beau être neufs et bien faits : à quoi bon les garder, s'il leur manque l'essentiel, la vertu magique qui agit sur les poissons ?

A Bornéo, pareillement, chez les Kayans, les armes de chasse seront estimées d'après le bonheur des coups. « Un chasseur qui, avec une seule balle, aura tué un sanglier ou un cerf, extraira la balle afin de la refondre avec du nouveau plomb, et avec ce mélange il fabriquera une nouvelle provision de balles ou de lingots, persuadé que la balle qui a eu du bonheur ensemencera la masse de métal tout entière, et communiquera au tout quelque chose de ce qui en a fait le succès. Une pratique analogue s'applique aux graines qui servent de semences[2]. » Inversement, « si une maison a été en partie détruite par le feu, rien de ce qui en reste n'est employé dans la construction d'une neuve. On sent, d'une manière indéfinissable, que l'usage de matériaux empruntés à la maison qui a brûlé exposerait au même sort le bâtiment neuf, comme si ces matériaux l'infectaient du malheur qui s'est attaché à elle. »

A Samoa, « la qualité d'heureux ou de malheureux était

1. S. Hearne. *A journey from the Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean*, (1795) p. 329 (note).

2. Hose and Mac Dougall. *The pagan tribes of Borneo*, I, p. 204.

constamment attribuée à des objets. On considérait que les hameçons, par exemple, avaient ou n'avaient pas de chance. Certains canots, certains bateaux réussissaient bien mieux que d'autres à attirer les requins et les poissons. Les armes aussi étaient jugées courageuses ou lâches [1]. »

Dans les sociétés primitives africaines, les traits du même genre abondent. En voici quelques exemples. « Les Bushmen dédaignent la flèche qui a manqué son coup, ne fût-ce qu'une fois. Au contraire, celle qui a atteint son but double de valeur à leurs yeux. Par suite, quelque temps et quelque peine qu'il leur en coûte, ils aiment mieux en fabriquer de toutes neuves que de ramasser et d'employer de nouveau celles qui ont servi sans succès [2]. » Arrive-t-il qu'une arme, heureuse d'ordinaire, n'atteint plus le gibier ? C'est qu'un charme plus puissant que le sien agit sur elle pour la paralyser. L'insuccès ne saurait avoir d'autre cause. « En général, après une journée passée à la chasse des buffles ou des hippos, je rentrais avec au moins un de ces animaux. Il arriva que deux jours de suite je ne pus rien abattre, bien que j'eusse vu quantité de gibier... Les hommes qui m'accompagnaient furent tout à fait découragés par ce manque de succès. Convaincus qu'il était dû à l'intervention d'un esprit qui avait ensorcelé mon fusil, ils me demandèrent avec instance l'autorisation d'expulser ce malfaiteur intempestif : « Donnez-nous votre fusil, « disaient-ils, et nous ferons partir ce *moloki*. » Et comme je m'informais du procédé qu'ils comptaient employer, ils me répondirent : « Mettre simplement le canon du fusil dans « le feu, jusqu'au rouge, et chasser ainsi cet esprit mal-« faisant [3]. »

Au Loango, « les indigènes se risquent quelquefois à la

1. George Brown. *Melanesians and Polynesians*, p. 249.
2. H. Lichtenstein. *Reisen im südlichen Afrika*, II, p. 442.
3. E. J. Glave. *Six years of adventure in Congo land*, 117-18.

pêche, même quand la barre est dangereuse, si la prise promet d'être riche. En ce cas, les *banganga* (sorciers) se hâtent de disposer sur le rivage des bâtons, des torchons, des franges d'étoffe, des paquets de linge, etc. ; le tout formant une chaîne bizarre. Ce sont des charmes destinés à favoriser la capture du poisson, et à empêcher que les filets ne se rompent, que les bateaux ne chavirent, et que les pêcheurs ne périssent. Comme on les a mis là pour cette occasion, une fois la pêche finie, on a l'habitude de les laisser au bord de la mer, à la merci des vagues et des vents. Mais si, malgré les circonstances peu favorables, on a fait tout de même une excellente pêche sans qu'il soit arrivé de malheur, alors ces fétiches d'occasion prennent une plus grande valeur, du fait qu'ils ont été particulièrement heureux. On les ramasse et on les range avec soin, pour s'en servir encore une autre fois [1]. » Pour la mentalité primitive, en effet, toute expérience qui sort un peu de l'ordinaire, en bien ou en mal, équivaut à une révélation, semblable à celles qu'on obtient par la divination ou par les présages. Il faut donc en tenir le même compte, et se régler sur ce que l'on apprend ainsi des dispositions des puissances invisibles. Dans le cas présent, il est précieux de savoir que, sous la protection de ces charmes, on pêchera sans danger, même lorsque la barre est mauvaise.

On peut rapprocher de ces faits les réflexions pénétrantes de Thalbitzer au sujet de certaines amulettes en usage chez les Esquimaux. « L'amulette ne représente pas seulement l'animal qu'elle imite ou l'homme qui l'a faite. L'amulette est vivante, parce que, pendant qu'on la faisait, on récitait une formule magique ou un charme, où les qualités dominantes de cet animal ou d'une partie de son corps étaient invoquées. Il importe évidemment assez peu que ce soit

1. Dr Pechuël-Loesche. *Die Loango Expedition*, III, 2, p. 402.

l'animal lui-même ou sa reproduction qui serve d'amulette : elle a le même pouvoir dans les deux cas. Mais il y a une nuance de différence dans la façon dont sont conçues les amulettes qui se transmettent par héritage. Elles consistent en instruments hors d'usage, souvent même en fragments. Ici, ce ne sont pas les qualités originelles de l'objet qui sont d'importance, comme dans le cas des amulettes en forme d'animaux ; ce sont ses qualités acquises, par exemple, le bonheur à la chasse qui a favorisé l'arme une fois que son premier possesseur s'en servait ; c'est maintenant là le pouvoir principal de l'amulette[1]. » Ce n'est plus, à proprement parler, une amulette : c'est un porte-bonheur.

Enfin, puisque les propriétés matérielles et visibles d'un instrument ou d'un engin sont secondaires au prix de ses qualités invisibles et mystiques, que l'usage seul fait connaître, l'aide la plus précieuse pourra provenir d'un objet quelconque, dont on n'aperçoit pas la relation avec la fin que l'on poursuit, pourvu que l'expérience ait une fois révélé qu'il a ce privilège. Ainsi, chez les Maidu de l'Amérique du Nord, « quand on rencontre une pierre ou un objet de forme bizarre ou de couleur étrange, on le ramasse, et on en éprouve le pouvoir. Si l'homme qui l'a trouvé et qui le porte sur soi a du bonheur en quelque chose, par exemple à la chasse ou à la pêche, cette pierre ou cet objet sera soigneusement gardé par lui, comme un charme pour réussir désormais dans cette occupation[2]. » Ce charme, comme on voit, ressemble fort à ce que les joueurs appellent un « fétiche ». Quand le Maidu partira à la chasse, cette pierre ne lui sera pas moins indispensable que ses armes.

1. W. Thalbitzer. *Ethnographical collections from East Greenland. Meddelelser om Groenland*, XXXIX, p. 630.

2. R. B. Dixon. *The northern Maidu. Bulletin of the American Museum of natural history*, XVII, p. 267.

Parfois, l'objet extraordinaire que l'on rencontre met au service de ses possesseurs une précieuse influence sur certains êtres, et l'on a par conséquent grand intérêt à s'en assurer la propriété. Voici un fait très caractéristique à cet égard, rapporté par le Père de Smet. « Ils (les Cœurs-d'Alène) me racontèrent que le premier homme blanc qu'ils virent portait une chemise de calicot, toute marquée de noir et de blanc, qui leur parut semblable à la petite vérole ; cet homme portait aussi une couverture blanche. Les Cœurs-d'Alène s'imaginèrent que la chemise souillée était le grand manitou lui-même qui commande en maître à cette terrible maladie qu'on nomme la petite vérole, et que la couverture blanche était le grand manitou de la neige ; et que, s'ils pouvaient posséder ces divinités et leur rendre les honneurs divins, leur nation serait à jamais exempte de ce fléau mortel, et leurs chasses d'hiver seraient favorisées par la grande quantité de neige qui tomberait. Ils lui offrirent donc, en échange de ces deux objets, plusieurs de leurs meilleurs chevaux. Le marché fut accepté avec empressement par l'homme blanc. La chemise maculée et la couverture blanche furent dès lors pendant plusieurs années des objets de profonde vénération. Dans les grandes solennités, les deux manitous étaient portés processionnellement sur une éminence très élevée, habituellement consacrée à l'accomplissement de leurs rites superstitieux. On les étendait alors respectueusement sur l'herbe, et on leur offrait la grande pipe de médecine avec toute la vénération ordinaire aux Indiens, lorsqu'ils la présentent au soleil, au feu, à la terre ou à l'eau. Toute la troupe des jongleurs ou des médecins entonnait alors des cantiques en leur honneur [1]. »... Pour bien comprendre les pouvoirs que les Cœurs-d'Alène attri-

1. P. J. de Smet. S. J. *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, p. 233-34.

buent à ces deux objets, et la vénération qu'ils leur témoignent, il faut tenir compte du fait que l'homme à qui ils les ont achetés était le premier blanc qu'ils eussent jamais vu. Sans aucun doute, il leur est apparu comme un être extraordinaire, au moins comme un très puissant magicien, et par conséquent les objets étranges qu'il portait devaient être imprégnés de vertus merveilleuses, exercer une influence décisive sur la variole et sur la neige, à qui ils ressemblaient, et enfin porter bonheur aux Cœurs-d'Alène, si ceux-ci en devenaient possesseurs.

VI

Sans poursuivre davantage, dans l'interprétation des causes de succès, l'étude de l'orientation mystique de la mentalité primitive, je m'arrêterai à un dernier point, qui confirme les conclusions tirées des précédents. Quels que soient les instruments, armes, outils, procédés employés, les primitifs, on l'a vu, ne pensent jamais que le succès soit certain, ni même possible, si l'on ne dispose que d'eux, si le concours des puissances invisibles n'est pas assuré. Les moyens matériels, bien qu'indispensables, ne jouent qu'un rôle subordonné. Dans la guerre comme dans la paix, c'est sur cette conviction que les primitifs règlent leur conduite. Dans certains cas que je vais rapidement indiquer, ils passent, pour ainsi dire, à la limite. Les moyens matériels ne sont plus nécessaires. Sans employer d'instrument d'aucune sorte, par la seule vertu mystique de son désir, le primitif peut atteindre la fin qu'il se propose.

Au Queensland septentrional (Tully River), « un noir désirera ardemment qu'un certain fruit, etc..., vienne à maturité ; il chargera une des grandes espèces d'araignée

de l'apporter — et le fruit viendra. Les indigènes de la côte, en particulier, croient fermement à ce moyen de satisfaire leurs désirs[1]. » — « Si les membres d'une tribu veulent faire du mal à un homme d'une autre tribu, ils quittent leur camp, et choisissent un endroit sablonneux et écarté. Ils creusent alors une cavité dans le sable, au fond de laquelle ils modèlent grossièrement une figure d'homme. Puis ils concentrent leur pensée sur celui à qui ils désirent nuire, et ils procèdent à des incantations : le mal est fait. L'objet de leur haine va ressentir une fièvre violente, et il mourra probablement dans l'espace d'un jour ou deux[2]. » — C'est un cas fruste d'envoûtement. L'homme « condamné » est sans doute représenté par une figure humaine rudimentaire ; mais aucune action physique, aucune violence effective n'est exercée sur ce symbole. La pensée fixée sur la victime et dirigée contre elle suffit. La force propre inhérente au désir doit la tuer. Quand le souhait est exprimé, l'effet est parfois considéré comme fatal. « Un certain colon blanc, qu'un indigène importunait beaucoup, lui dit, dans les termes les plus énergiques qu'il put trouver, qu'il voudrait le voir mort, et qu'il était convaincu que cela arriverait avant un an. L'indigène affecta de ne faire qu'en rire ; néanmoins, en revenant environ un an après, l'étranger apprit que l'indigène s'était tellement tourmenté qu'il avait fini par mourir[3]. » Evidemment, cet indigène s'était cru « condamné » (*doomed*). Le désir exprimé par le blanc équivalait, à ses yeux, à un ensorcellement, et les mêmes conséquences fatales devaient s'ensuivre.

La même croyance a été constatée, par Campbell, en

1. W. E. Roth. *Superstition, magic and medicine. North Queensland Ethnography. Bulletin* 5, nº 107.

2. W. H. Bird. *Ethnographical notes about the Buccaneer Islanders, North West Australia. Anthropos,* VI, p. 177.

3. B. Seeman. *A mission to Viti*, p. 190.

Afrique australe. « Pelangye, à la mort de son père, hérita de tout son bétail, qui était fort nombreux. Quand le frère de Mateebe fut assassiné par les Bushmen, Mateebe accusa Pelangye d'*avoir souhaité* que cet assassinat eût lieu, et, sous ce prétexte, il s'empara de tout son bétail, et ordonna de brûler toutes ses maisons... Le fait est que, à cause des yeux de Pelangye, qui étaient singuliers, grands et ronds, Mateebe crut, ou fit semblant de croire, qu'il possédait les pouvoirs d'un sorcier, et qu'il en avait usé pour faire assassiner son frère par les Bushmen [1]. » Dans cette observation, nous recconaissons sans peine l'assimilation, signalée plus haut [2], du mauvais œil, et du principe malin qui loge chez le sorcier, et nous voyons aussi celui-ci accusé d'avoir exercé sa puissance simplement en souhaitant que quelque chose arrivât. La même idée est répandue dans la région du Congo, et en Afrique occidentale. « Les Warega recherchent le surnaturel en tout. Ils croient que tout le monde a le pouvoir de jeter un sort, de faire réaliser un souhait. Ils ne précisent pas comment cela peut se faire, mais ils attachent visiblement à cette croyance une idée d'envoûtement [3]. » En d'autres termes, ils croient que n'importe qui peut envoûter, c'est-à-dire, ensorceler, par la vertu du souhait. — Sur le Niger, « hier a eu lieu une procession des femmes du fils du roi, récemment décédé. Elles descendirent au fleuve pour faire leurs ablutions... On leur fit prendre le poison d'épreuve, sur le soupçon qu'elles avaient désiré la mort de leur mari... De ces pauvres malheureuses, au nombre de soixante, trente et une moururent; les autres, qui vomirent aussitôt le poison, échappèrent [4]. » — Au Calabar, « je m'approchai

1. Rev. J. Campbell. *Travels in South Africa* (second journey), II, p. 184.
2. Cf. *supra*, ch. VIII, p. 280.
3. Commandant Delhaise. *Les Warega*, p. 213.
4. Macgregor, Laird and Oldfield. *An expedition into the interior of Africa*, II, p. 277-78 (1837).

de l'endroit d'où provenaient les cris, qui était à peu près à vingt yards de la mer, et je vis là une femme attachée à une pièce de bois, les bras et les jambes liés, attendant l'heure de la marée pour être jetée dans l'eau et y devenir la proie des requins. Je m'informai... et j'appris que c'était une des femmes d'un chef qui était mort quelques jours auparavant, et que le frère du défunt l'avait désignée pour être ainsi victime, parce qu'elle avait désiré la mort de son mari[1]. »

Ces faits demeureraient inintelligibles, si nous ignorions les représentations collectives qui déterminent ces primitifs à agir ainsi. En premier lieu, le désir dont il est question n'est pas nécessairement un souhait conscient, défini et formulé. Une femme, dans un mouvement d'humeur ou d'impatience, dans un accès de jalousie, peut avoir désiré la mort du défunt, sans se l'avouer à elle-même, sans s'en rendre compte. Elle peut nier de la meilleure foi du monde, — et le poison, en la tuant, donnera la preuve du contraire. Si le désir a existé, ne fût-ce qu'un instant, son effet fatal a pu se produire, surtout au cas où la femme recélait en elle le principe malin qui fait les sorciers. C'est de quoi l'on s'assure par l'épreuve du poison. Mais la présence de ce principe n'est même pas nécessaire : le désir, à lui seul, peut tuer comme l'ensorcellement. Les indigènes de cette partie de l'Afrique en sont persuadés, et c'est l'origine de complications dont le Dr Pechuël-Loesche nous donne une idée. « Nous ne pouvons guère mettre en doute qu'il y a effectivement des personnes qui se tiennent pour des sorciers au pire sens du mot, et qui même en font publiquement l'aveu. Un sentiment haineux à l'égard de quelqu'un ne suffit-il pas pour lui nuire, pour le tuer ? La volonté mauvaise a le même effet que l'action mauvaise.

1. *Ibd.*, I, p. 349-50.

Elle agit comme les rayons du soleil chauffent, comme le vent rafraîchit... comme le poison des plantes et le venin des animaux. Cette conception donne au hasard une très grande force. De mauvaises pensées peuvent être suivies d'un succès apparent. Elles ont alors pour conséquence une mauvaise conscience; celui qui les a eues s'accuse lui-même, ou du moins il se comporte de telle façon que le soupçon s'éveille chez d'autres, et les encourage à accuser, d'autant plus que les indigènes sont très clairvoyants pour tout ce qui touche aux relations personnelles[1]. » Si le désir de voir mourir quelqu'un équivaut ainsi, dans toute la force du terme, à le tuer, c'est que, comme au mauvais œil, comme au principe malin logé chez les êtres anormaux et chez les sorciers, il lui suffit de sa seule vertu mystique pour atteindre son but.

A la Nouvelle-France, « ils (les Indiens) s'imaginent que celui qui souhaite ou désire la mort à un autre, notamment s'il est sorcier, obtient souvent l'effet de son désir : mais aussi le sorcier qui a eu ce souhait meurt après les autres[2]. » — Chez les Tén'a, « les désirs du shaman, quand ils se produisent avec une tension particulièrement énergique de la volonté, ont tous cette efficacité, — bien entendu par l'intervention de son démon familier. On peut voir un exemple de ce genre dans la version Ten'a du déluge, où, pour faire réapparaître la terre, le corbeau met tant d'énergie dans son désir, que son effort lui fait perdre connaissance[3]. » — Chez les Shasta, « dans certains cas de meurtre, les parents et les amis de l'homme assassiné allaient priant que le meurtrier mourût ou fût victime de quelque accident. Si cela lui arrivait en effet, à lui ou à

1. Dr Pechuël-Loesche. *Die Loango Expedition*, III, 2, p. 335-36.

2. *Relations des jésuites*, XII, p. 12 (P. Le Jeune).

3. R. F. Jul. Jetté. *On the superstitions of the Ten'a Indians*. *Anthropos*, VI, p. 250.

quelqu'un de sa famille (qui était d'ordinaire comprise dans ces prières), on considérait que celles-ci étaient cause de l'accident ou de la mort. Les parents de l'homme assassiné étaient tenus de payer le prix du sang, exactement comme s'ils avaient tué ou blessé le meurtrier par violence corporelle[1]. » M. Sapir nous dit de son côté : « Un shaman puissant pouvait aussi atteindre sa victime simplement en lui « souhaitant » malheur, ou en « l'empoisonnant » par la pensée, selon l'expression de l'Indien qui me renseignait. Cette méthode est souvent employée par des personnages mythologiques, par Coyote par exemple, et il y a dans le langage un verbe spécial pour exprimer cette opération... Il arrivait assez souvent, lorsque quelqu'un se sentait malade, qu'un certain shaman était accusé par un autre d'être l'auteur du fait. Dans ces occasions, le shaman incriminé était contraint de guérir le malade, sous peine d'être lui-même exécuté[2]. » Ce dernier trait est une nouvelle preuve que le désir de nuire est assimilé à un ensorcellement. Presque partout, en effet, le sorcier convaincu d'avoir rendu quelqu'un malade est obligé d'abord de détruire lui-même l'effet du sort qu'il a jeté ; c'est une procédure invariable. Son châtiment ne vient qu'ensuite. S'il refuse de désensorceler sa victime, on le torture et on le tue. Aussi, bien souvent, l'homme accusé de ce crime, même s'il se sait innocent, n'a-t-il d'autre chance de salut que d'avouer, et de faire semblant de désensorceler sa prétendue victime.

Dans une histoire racontée par un Indien Hidatsa paraît un « medicine man » qui a vécu avec les ours. Ils l'instruisaient et il a reçu d'eux son pouvoir magique. « Il

1. R. C. Dixon. *The Shasta. Bulletin of the American Museum of natural history*, XVII, p. 453.

2. E. Sapir. *The religious ideas of the Takelma Indians of S. W. Oregon. Journal of American Folk Lore*, XX, p. 41 (1907).

assistait sa tribu de mille manières. Quand les Indiens avaient faim, il pensait ainsi dans son esprit : « Il faut « que des buffles viennent près du village », et quand il avait pensé ainsi, il en venait[1]. » — En Colombie britannique, « si un Indien est irrité contre un autre, le moyen le plus efficace de lui montrer sa colère, s'il ne le tue pas, est de lui dire : « Vous allez bientôt mourir ! » Assez souvent l'homme ainsi désigné pour la mort ressent une terreur telle que la prédiction se vérifie. Quand cela arrive, ses parents disent qu'ils n'ont aucun doute sur la cause de sa mort, et par conséquent (s'ils sont en mesure de faire face à la lutte qui s'ensuivra), à la première occasion ils tirent sur celui qui dans sa colère a prédit la mort[2]. »

Tout récemment encore, M. Preuss a observé des faits analogues chez les Indiens avec lesquels il a vécu : « On attribue aux mots et aux pensées une puissance tout à fait extraordinaire... Tout ce qui est fait n'est pas rapporté seulement à l'activité extérieure, mais est considéré comme un résultat de la réflexion ; en comparaison de quoi le fait même de l'action est tout à fait insignifiant, et en un certain sens ne se distingue pas de la réflexion... Les mots ne sont pas regardés seulement comme un moyen d'expression, mais comme un moyen d'agir sur les dieux, c'est-à-dire sur la nature, tout comme les cris et la musique... Ce que les mots signifient est déjà réalisé du seul fait qu'on les prononce, en supposant, bien entendu, la force magique nécessaire chez la personne qui parle... Nous pouvons voir, dans divers exemples, que quand l'homme agit, les pensées sont au premier rang comme moyen d'action, et qu'elles peuvent même produire leur effet sans l'aide des

1. Pepper and Wilson. *An Hidatsa shrine and the beliefs respecting it. Memoirs of the American Anthropological Association*, II, p. 309-10.

2. R. C. Mayne. *Four years in British Columbia*, p. 292 (Lettre du missionnaire Duncan).

mots ni de l'acte matériel[1]. » Ce que M. Preuss appelle réflexion (*Nachdenken*), ou pensée (*Gedanke*), n'est sans doute pas différent de ce que les observateurs anglais et américains désignent par le terme de souhait (*wish*). Il ne s'agit guère, chez ces primitifs, de conceptions théoriques, mais bien d'états psychologiques complexes où le plus souvent l'élément affectif prédomine.

En Amérique du Sud, chez les Lenguas du Grand Chaco, « quand un homme exprime son désir de la pluie ou d'un vent frais du Sud, ses voisins, s'ils ne le partagent pas, protestent énergiquement, et le supplient de ne pas persister dans son vœu. Ils ont toujours pensé que j'avais un pouvoir spécial d'agir sur le vent du Sud ; ils croyaient qu'en sifflant je pouvais le produire à volonté. Cela provenait probablement du fait que les Européens accueillent avec plaisir ce vent qui les soulage de la chaleur épuisante[2]. » Il se peut, mais il faut aussi tenir compte de la vertu propre du désir, surtout quand il s'agit d'un sorcier aussi puissant que M. Grubb l'était aux yeux des Lenguas. — Chez les Araucans, « le concert de lamentations des femmes, autour du mort, n'est pas simplement une coutume funèbre, mais une série de malédictions contre le meurtrier, d'une efficacité magique en certaines occasions. A défaut d'autre forme plus positive, la vengeance s'exerce ainsi[3]. »

Enfin, dans l'Inde, chez les Todas, « deux hommes me dirent qu'un sorcier, simplement en pensant à un effet qu'il désirait obtenir, pouvait le produire réellement, sans avoir besoin d'employer aucune formule magique, ni d'accomplir aucun rite spécial[4]. »

1. K. Th. Preuss. *Die Nayarit-Expedition*, I, p. XCVI-VII.
2. W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land*, p. 138.
3. T. Guevara. *Psycologia del pueblo araucano*, p. 271-72.
4. W. H. R. Rivers. *The Todas*, p. 255.

Cette croyance si commune contribue à expliquer soit d'autres croyances qui en dérivent, soit des coutumes qui s'y rapportent. Par exemple, en beaucoup d'endroits, en Afrique du Sud, dans l'Inde, et ailleurs, lorsque la pluie tombe enfin, après une longue sécheresse, il est interdit, même si elle est légère ou a l'air de vouloir cesser, d'aller travailler dans les champs. « S'il a plu dans la nuit, et jusqu'au matin, personne ne cultive les champs le jour suivant, pour ne pas troubler et arrêter la pluie[1]. » En effet, l'homme ou la femme qui travaillerait dans son champ ne pourrait pas s'empêcher de souhaiter la fin de la pluie, et ce désir agirait sur elle. Dans l'Inde du Nord, « quand on a besoin de la pluie, si quelqu'un sort de sa maison nu-tête, pendant qu'il pleut, on le fait rentrer immédiatement, ou bien on lui dit de mettre son chapeau ou son turban : car un homme nu-tête est sujet à souhaiter involontairement que la pluie cesse, et ainsi à faire tort à son prochain[2]. » — Il arrive qu'on attribue ce même pouvoir aux désirs des animaux. Dans la presqu'île de Malacca, « on pense que d'avoir des chats porte bonheur, parce que ces animaux désirent avoir un coussin bien doux pour s'y coucher, et souhaitent ainsi, indirectement, la prospérité de leur maître... Mais avoir des chiens porte malheur... le chien souhaite la mort de son maître, car on abattra des animaux à la célébration des funérailles, et les chiens auront les os[3]. » Souhaits involontaires, mais qui n'en produisent pas moins leur effet.

On comprend mieux aussi, d'après cette croyance, le genre particulier de terreur qu'inspire le sorcier dans certains groupes sociaux, l'exaspération qui se traduit dans

1. E. Holub. *Sieben Jahre in Süd Afrika*, I, p. 431.

2. W. Crooke. *The tribes and castes of the North-West Provinces and Oudh*, I, p. 78.

3. W. W. Skeat. *Malay Magic*, p. 182-83, 190-91.

les tortures qu'on lui inflige, et la soudaineté de l'attaque quand on se décide à se défaire de lui, souvent après avoir longtemps hésité. Il peut faire tant de mal, et à si peu de frais ! Il lui suffit, à lui plus qu'à tout autre, de penser avec intensité et de vouloir énergiquement que quelque chose arrive : son désir se réalise fatalement. Il peut donc, quand il lui plaît, sans rien faire qui éveille l'attention, sans remuer le petit doigt, attirer sur son voisin la ruine, la maladie, et la mort. A l'égard d'un homme si redoutable, il n'y a que deux conduites possibles : s'assurer son bon vouloir, ou l'exterminer. De là, pour une part, les privilèges dont il jouit, les avantages de toutes sortes qu'il se procure, et que les autres n'osent pas lui refuser ou lui contester. De là aussi sa fin le plus souvent tragique.

Cette faculté de nuire par la seule force de la pensée est liée de très près à ce qu'on appelle communément le mauvais œil ou la *jettatura*. M. Hobley en donne la raison. « Ça et là, dans toute l'étendue du pays, il y a, pense-t-on, quelques personnes qui en sont douées, des femmes comme des hommes : celui qui l'a est né avec. Peu à peu, il viendra à l'esprit des gens que tel ou tel possède ce pouvoir, parce que, si l'on a entendu cette personne faire l'éloge d'un animal appartenant à un voisin, peu après cet animal devient malade... Il semblerait donc que l'idée ne se rapporte pas à un regard malfaisant, mais à une pensée envieuse... Le propriétaire de l'animal fera chercher l'homme qui a le mauvais œil et insistera pour qu'il enlève le mal ; pour cela, celui-ci humecte son doigt de salive, et touche la bête sur le museau et sur d'autres parties de son corps avec son doigt mouillé : on croit que l'ensorcellement est neutralisé par là[1]. » Le propriétaire de

1. C. W, Hobley. *Further researches into Kikuyu and Kamba religious beliefs and customs*, J. A. I., XLI, p. 433.

l'animal malade pense donc que sa bête est victime d'un maléfice, et que l'auteur en est l'homme qui, en la regardant et en la louant, l'a désirée. Ce désir, exprimé ou non, agit sur elle. Il n'y a qu'un remède, et précisément celui qui est toujours employé dans les cas de sorcellerie. Il faut que l'auteur du maléfice le détruise lui-même. L'homme dont le désir nuit est regardé comme un sorcier.

« A ce moment, nous aperçûmes un petit troupeau de beaux animaux. Comme nous les regardions attentivement, quelqu'un tendit le doigt dans leur direction. Aba Ganda dit : « Prenez bien garde de ne pas faire cela devant les Gallas. Ne regardez pas beaucoup leur bétail, et surtout évitez d'en faire l'éloge. Les Gallas sont très jaloux de leurs bêtes : si un étranger les admire, ils l'attribuent à sa convoitise, et aussitôt leur colère s'enflamme. Ne faites pas attention à leur bétail, et si vous en parlez, que vos remarques soient d'une nature plutôt défavorable qu'autrement[1]. » En Arabie Pétrée, « quand quelqu'un regarde un animal avec convoitise, parce qu'il voudrait bien l'avoir, les gens du pays pensent que son âme entre en relation avec l'animal, et que celui-ci périra, si son maître le garde. De même, si quelqu'un convoite une femme, un enfant, un vêtement, son âme leur fait du mal, et ils en pâtissent. Si l'on connaît l'auteur du mal, on lui vole un morceau de son vêtement, et l'on s'en sert pour des fumigations sur la personne malade. Cela réussit souvent, mais pas toujours. Si on ne le connaît pas, il faut aller chez un « voyant », qui trouvera par qui l'animal de N... ou N... lui-même a été mis en cet état[2]. »

La convoitise est donc, par elle-même, non pas un simple sentiment ou désir, mais un acte positif, effectif, de l'âme de celui qui désire sur l'objet convoité. Selon l'expression

1. Ch. New. *Life, wanderings and labours in Eastern Africa*, p. 249.
2. A. Musil. *Arabia Petræa*, III, p. 314.

de M. Preuss, la pensée, en ce cas, a le même effet que l'action. Le missionnaire Casalis l'avait aussi remarqué. « La convoitise, dit-il, a sa désignation propre. Ces peuples n'en reconnaissent que trop la puissance redoutable, et semblent avoir érigé en axiome qu'il est impossible d'imposer silence aux désirs déréglés du cœur. Je me rappelle que, peu de temps après mon arrivée dans le Lessouto, un chef essayant d'énumérer les dix commandements ne pouvait en trouver que neuf. Nous lui rappelâmes le dixième. « Tu ne convoiteras point. » Ce n'est pas un commandement à part, répondit-il ; je l'ai déjà compté, en disant : « Tu ne déroberas point, tu ne com« mettras point d'adultère. » Ainsi la conscience d'un païen lui révélait ce que Jésus-Christ fut obligé d'expliquer aux dépositaires de la loi[1]. »

Cette observation ne laisse plus de doute. Dans les représentations collectives des Bassoutos, convoiter est un acte de même nature que voler (l'adultère, chez les Bantous, a surtout le caractère d'une atteinte à la propriété). Ce que nous appelons une disposition morale est, pour eux, la mise en action d'une force mystique qui s'exerce sur l'objet convoité et à son préjudice. Casalis et M. Musil attribuent cette force à l' « âme ». Mot commode, mais qui correspond mal à ce que les primitifs ont dans l'esprit. L'étroite affinité qu'ils établissent entre le désir, la convoitise, le mauvais œil, et le principe malin qui constitue la sorcellerie ferait penser qu'il ne s'agit pas ici de l' « âme » telle que nous l'entendons. Peut-être faut-il voir là plutôt une manifestation du *mana* qui émane, qui rayonne de tout objet, de tout vivant, de toute personne humaine, et qui est particulièrement fort et redoutable quand ces personnes sont des chefs, des ancêtres, des sorciers, etc. Par certains de ses caractères

1. Casalis. *Les Bassoutos*, p. 322-23.

ce *mana* participe du principe spirituel appelé « âme » ; par d'autres, il en est très différent.

Quoi qu'il en soit, il est du moins établi que, selon les représentations collectives des primitifs, le désir a, par lui-même, la vertu mystique d'agir sur son objet, sans formule magique et sans rites. Il n'y a là rien d'étrange pour cette mentalité, habituée à traiter les causes secondes et les instruments de toute nature comme négligeables, et à ne porter son attention que sur les causes invisibles, seules efficientes à ses yeux.

CHAPITRE XI

INTERPRÉTATION MYSTIQUE DE L'APPARITION DES BLANCS ET DE CE QU'ILS APPORTENT

L'apparition des blancs parmi des primitifs qui n'en ont jamais vu, et qui parfois, n'en soupçonnaient pas même l'existence, les premiers rapports qui s'établissent entre eux, sont des événements de nature, semble-t-il, à nous éclairer sur des caractères importants de la mentalité propre aux sociétés inférieures. Comment réagit-elle au premier contact des blancs et de tout ce qu'ils apportent avec eux d'extraordinaire ? Si nous avions sur cette rencontre des renseignements sûrs et détaillés, elle serait comme une sorte d'expérimentation naturelle, où la mentalité primitive, placée tout à coup dans des circonstances imprévues, se trouve jetée hors de ses habitudes et de ses traditions.

Malheureusement les témoins de ces faits si intéressants pour la science anthropologique, les explorateurs, les missionnaires, les naturalistes, ne sont pas toujours préoccupés de les observer avec toutes les précautions nécessaires. Surpris par ce qu'ils voient, incapables d'étudier des gens dont ils ignorent la langue, et qui sont très défiants et craintifs, ils ne recueillent guère que ce qui leur paraît curieux, étrange, invraisemblable, dans l'apparence extérieure des « sauvages », et dans leurs façons d'agir, ou bien ils se bornent à raconter comment se sont établies leurs relations avec eux, amicales ou hostiles.

D'autre part, pour des raisons plus qu'évidentes, il est extrêmement rare que nous ayons un témoignage des primitifs eux-mêmes sur l'impression produite par la première expérience qu'ils ont eue des blancs.

La secousse a dû être d'autant plus violente, qu'en général, ils vivaient dans un monde clos, dont ils n'imaginaient pas que les parois pussent être franchies. La cosmographie des primitifs, pour autant que nous la connaissions, était assez uniforme avant l'arrivée des blancs. Celle des Dayaks de Bornéo peut en donner une idée. « Ils pensent que la terre est une surface plate, et le ciel un dome, une sorte de cloche en verre qui couvre la terre et entre en contact avec elle à l'horizon. Ils croient, par conséquent, qu'en allant tout droit, toujours dans la même direction, on arrive enfin, littéralement, à toucher le ciel avec sa main. Par suite, comme ils savent que les Européens viennent de très loin sur la mer, ils arrivent naturellement à l'idée que nous sommes plus près qu'eux du ciel. Il leur paraissait donc impossible que je ne fusse pas allé dans la lune, et ils voulaient savoir si dans mon pays nous avions une ou plusieurs lunes, et aussi si nous n'avions qu'un soleil. Il était très amusant de voir les signes d'incrédulité que mes réponses négatives provoquaient chez mes auditeurs... Ce fut un vrai chagrin pour eux de m'entendre assurer qu'en Europe le ciel était à la même distance de la terre qu'à Bornéo [1]. » De même, les Polynésiens, « imaginaient que la mer, qui entoure leurs îles, était un plan horizontal, et qu'à l'horizon visible, ou à quelque distance au delà, le ciel (*rai*) rejoignait l'océan, enfermant ainsi comme sous une voûte ou sous un cône creux les îles de leur voisinage immédiat. Ils connaissaient d'autres îles, comme Nuuhiva ou les Marquises, Vaihi ou

1. Od. Beccari. *Wanderings in the forests of Borneo*, p. 337-38.

les Sandwich, Tongatabou, ou les îles des Amis : ces noms se rencontrent dans leurs traditions et dans leurs chants. Plus tard, aussi, ils avaient entendu parler de *Beritani* (Britain) et de *Paniola* (Espagne). Mais ils imaginaient que chacune de ces contrées avait son atmosphère propre, et était enveloppée de la même manière qu'ils se représentaient leurs îles entourées par le ciel. C'est pourquoi ils parlaient des étrangers comme de gens qui viennent « de derrière le ciel », ou de l'autre côté de ce qu'ils considéraient comme le ciel de leur partie du monde[1]. »

De même, aux îles Mortlock, « les indigènes dessinèrent avec de la craie de véritables cartes de l'archipel entier des Carolines, et aussi des îles voisines, les Mariannes... Un d'entre eux raconta toutes sortes de choses sur les îles Palaos, situées à l'ouest des Carolines, et il apparut que, dans leur géographie, ces îles étaient considérées comme l'*ultima Thule*. Car à la question : quelle terre y a-t-il encore après les îles Palaos ? il répondit en tirant un trait à l'ouest de ces îles, et il nous expliqua, de la façon la plus claire, que là-bas, au delà des îles Palaos, la voûte céleste était déjà trop rapprochée de la terre pour qu'on puisse naviguer ; tout au plus serait-il possible d'y ramper sur le sol ou de nager dans l'eau[2]. » Aux îles Gambier, « on nous fit beaucoup de questions sur notre pays ; et sur ce que nous dîmes qu'il était fort éloigné, on nous demanda si notre terre touchait au ciel[3]. » A Samoa, « les indigènes, autrefois, pensaient que le ciel se terminait à l'horizon. D'où le nom qu'ils donnent, aujourd'hui encore, aux blancs : *pâpâlangi*, c'est-à-dire « creveurs du

1. Rev. W. Ellis. *Polynesian researches*, III, p. 168-69.

2. Von Kittlitz. *Denkwürdigkeiten einer Reise nach dem russischen Amerika, Mikronesien, und durch Kamtschatka*, II, p. 87-88.

3. *Annales de la Propagation de la foi*, IX, p. 50 (Lettre du missionnaire Caret).

ciel [1]. » Chez les Mélanésiens des îles Loyalty, « pour l'esprit d'un habitant de Lifu, l'horizon était un objet tangible, à quelque distance. Beaucoup d'indigènes pensaient que si seulement ils pouvaient l'atteindre, il leur serait possible de grimper au ciel [2]. »

Cette représentation n'est pas particulière aux sociétés du Pacifique Sud. On la retrouve en Afrique australe. « Le ciel est pour eux (les Thonga), une immense voûte solide qui repose sur la terre, Le point où le ciel vient toucher la terre s'appelle *bugimamusi*, curieux mot de la classe *bu-ma* qui signifie : l'endroit où les femmes peuvent appuyer leurs pilons contre la voûte (parce que, partout ailleurs, elles ne peuvent les appuyer que contre un mur ou un arbre [3]) ». En Amérique du Nord, « selon ce que croient les Indiens, la terre est un disque circulaire, habituellement entouré d'eau de tous côtés, et le ciel, un hémisphère concave solide qui se trouve à l'horizon de niveau avec la terre. Dans les mythes des Cherokee et d'autres Indiens, continuellement le ciel se soulève et s'abaisse de nouveau sur la terre, comme la lame de dessus dans une paire de ciseaux [4]. Le soleil, qui vit à l'extérieur de cet hémisphère, se glisse le matin, au moment où se produit une fente momentanée, entre la terre et le bord du ciel, et il sort à l'ouest, le soir, de la même façon [5].

Dans ce monde ainsi clos de toutes parts, où chaque tribu

1. G. Turner. *Nineteen years in Polynesia*, p. 103.

2. E. Hadfield. *Among the natives of the Loyalty group*, p. 106.

3. H. A. Junod. *The life of a South African tribe*, II, p. 280-81.

4. J. Mooney. *The ghost dance religion. Reports of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institute*, XIV, p. 971.

5. Cette représentation du ciel reposant sur la terre à l'horizon fait que les indigènes, en général, prennent au pied de la lettre tout ce que les missionnaires leur racontent du ciel, et n'en sont nullement surpris ; les missionnaires ne doivent-ils pas savoir ce qui s'y passe, puisque leur pays en est tout voisin ? Il n'y a pas longtemps, un indigène a dit, pendant le service divin (à Bongu, Nouvelle-Guinée allemande) : « Vous autres blancs, naturellement vous n'ignorez rien du ciel ni de Dieu :

ne connaît qu'elle-même et ses proches voisines, surtout quand il s'agit d'insulaires, quel effet produira l'apparition d'êtres tels qu'on n'en a jamais vus, semblables à des hommes, et pourtant différant d'eux par leur couleur, par leurs armes, leur langage, et par tant d'autres singularités? Les indigènes seront saisis et terrifiés, plutôt qu'étonnés à proprement parler. Qu'il existe de tels êtres, leurs légendes et leurs mythes les ont préparés à l'admettre. Le monde invisible, qui ne fait qu'un avec le monde visible, est peuplé d'êtres plus ou moins nettement définis, plus ou moins pareils aux hommes, et en particulier par les morts et les ancêtres, qui sont encore des hommes, mais dans une condition différente. Ce qui est inouï, c'est que ces êtres appartenant au monde invisible se montrent en plein jour, arrivent sur des objets inconnus, débarquent, parlent, etc. Tout ce qu'ils font, tout ce qu'ils apportent cause une sorte d'horreur religieuse, que les voyageurs ont souvent décrite.

J'aime mieux rapporter ici le récit d'un vieil indigène de la Colombie britannique, un peu long, mais qui donne l'impression vivante de ce premier contact. « Un grand canot d'Indiens était occupé dans un détroit à la pêche du halibut. Un épais brouillard les enveloppait. Tout à coup, ils entendirent un bruit comme si un gros animal se frayait un passage dans l'eau. Aussitôt ils pensèrent qu'un monstre sorti de l'abîme était à leur poursuite. En toute hâte ils relevèrent leurs lignes, saisirent leurs rames, et à toute vitesse ils se dirigèrent vers le rivage. Le bruit dans l'eau se rapprochait toujours. A chaque minute, ils s'attendaient à être engloutis dans la gueule d'un animal

vous en êtes tout près. Voyez comme le ciel est rapproché de la terre, là-bas, d'où vous venez, et regardez ensuite comme il est haut, ici au-dessus de nous! Nous avons nos dieux et vous avez les vôtres. » *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1903, p. 120.

immense. Ils atteignirent pourtant le rivage, sautèrent sur le bord, et ils se retournèrent alors la gorge serrée de peur, pour guetter l'approche du monstre. Bientôt un bateau, monté par des hommes d'aspect étrange, émergea du brouillard. Un peu soulagés de leur terreur, les Indiens demeuraient cependant immobiles, figés de stupeur. Les étrangers débarquèrent, et firent signe aux Indiens de leur apporter du poisson. Un d'eux portait sur l'épaule ce qui paraissait être un bâton. Au même instant, il le dirigeait vers un oiseau qui passait en volant ; une détonation violente éclata, et l'oiseau s'abattit sur le sol. Les Indiens « moururent ». Quand ils revinrent à la vie, ils s'interrogèrent entre eux sur leur état, pour savoir s'il y avait des morts, et ce que chacun d'eux avait senti. Les blancs firent signe alors que l'on allumât du feu. Aussitôt les Indiens s'y prirent à leur manière habituelle, en frottant deux tiges de bois l'une contre l'autre. Les étrangers se mirent à rire, et l'un d'eux, saisissant une poignée d'herbes sèches fit jaillir une étincelle dans un peu de poudre placée au-dessous. Aussitôt se produisit une nouvelle détonation, et une flamme brilla. Les Indiens « mou- « rurent ». Après cela, les arrivants voulurent faire cuire du poisson. Les Indiens placèrent donc de l'eau et du poisson dans un de leurs paniers carrés en bois, et mirent des pierres sur le feu, pour les jeter, quand elles seraient chaudes, dans le récipient, et cuire ainsi le poisson. Ce procédé ne satisfit pas les blancs. Un d'eux alla chercher dans le bateau une casserole en fer-blanc, y mit l'eau et le poisson, et, chose étrange à dire, la plaça sur le feu. Les Indiens regardaient avec étonnement. Mais la casserole ne se consuma pas et l'eau ne coula pas dans le feu. Alors, encore une fois, les Indiens « moururent ». Après avoir mangé le poisson, les étrangers mirent une casserole de riz sur le feu. Les Indiens se regardèrent, en disant tout

bas : *Akshahn, akshahn* (des vers ! des vers !) Le riz une fois cuit, un peu de mélasse y fut mélangé. Les Indiens ouvrirent de grands yeux, et dirent... « de la « graisse d'hommes morts ! » Alors les blancs leur offrirent du riz et de la mélasse, mais les Indiens ne firent que reculer avec dégoût. Ce que voyant, les blancs, pour prouver leur bonne foi, s'assirent et le mangèrent eux-mêmes. Ce spectacle stupéfia les Indiens, et, de nouveau, tous « moururent ». Les blancs firent encore d'autres prodiges, et à chaque fois les Indiens sentaient s'emparer d'eux la profonde stupeur qu'ils appelaient « mort ». Ce fut maintenant au tour des Indiens de faire « mourir » les étrangers blancs. Ils se peignirent le visage et coiffèrent leur chevelure. Un *nok-nok* (esprit faiseur de prodiges) s'empara d'eux. Ils s'avancèrent lentement, s'assirent solennellement devant les blancs ; puis tout à coup levèrent la tête et les regardèrent fixement. Leurs yeux cerclés de rouge firent l'effet attendu. Les blancs « mou- « rurent [1] ».

L'amour-propre des Indiens était sauf, et les « morts », successives où les armes, les ustensiles, les aliments des blancs les avaient jetés avaient peu duré. Toutes ces expériences nouvelles, tous ces êtres et ces objets stupéfiants se classent presque aussitôt dans leur esprit, à qui la représentation de puissances occultes est familière. Le fusil dont la détonation tue l'oiseau, la casserole qui reste sur le feu sans brûler, etc. : autant de prodiges inouïs, mais dont on n'a pas à chercher l'explication, puisque ceux qui les accomplissent viennent du monde de ces puissances ou lui sont intimement liés. L'Indien assiste à un rêve, les yeux ouverts. Mais il sait que ce qu'il voit en rêve est au moins aussi réel que la perception à l'état de veille.

1. *The British Columbia Mission, or Metlahkatlah*, p. 63-64 (*The missions of the Church missionary society*, n° 2).

Les Esquimaux de la côte Est du Groenland n'ignoraient pas qu'il existe des blancs, mais ils n'en avaient jamais vu. « Notre première rencontre avec les gens de Angmagsalik, dit M. Holm, en 1884, fut extrêmement curieuse. Ils s'imaginaient que nous étions des êtres surnaturels, semblables aux « habitants de l'intérieur », et aux « hommes-chiens », êtres imaginaires dont il est question dans leurs légendes [1]. »

Ceux-là avaient entendu parler des Européens. Mais dans le Pacifique, par exemple, la surprise fut complète. Presque partout les premiers blancs qui débarquèrent furent pris pour des revenants. Aux îles Wallis, « plusieurs naturels se rappellent encore cet événement, et un vieillard que je me plais souvent à questionner raconte qu'à l'apparition du navire européen, on ne douta pas que ce ne fût une terre des dieux glissant sur les flots. Le peuple était confirmé dans cette pensée par la vue des mâts qu'il prenait pour des cocotiers [2]. » (Très souvent les missionnaires traduisent par « dieux » le terme qui signifie les morts ou les ancêtres). En Nouvelle-Calédonie, « ils pensent que les blancs sont les esprits des morts, et apportent des maladies ; et ils donnent cette raison pour expliquer qu'ils veulent les tuer [3]. » Aux îles Gambier, « on nous demanda si nous étions les enfants des hommes, et le vieillard avant d'attendre notre réponse ajouta : « Êtes-vous des dieux ? » [4] (c'est-à-dire des morts). — Dans le même archipel, « la première apparition des Européens sur leurs côtes, écrit un autre missionnaire, jeta les indigènes dans un étrange étonnement, auquel succédèrent bientôt la crainte et la terreur. D'abord, lorsque l'éloigne-

1. G. Holm. *Ethnological Sketch of the Angmagsalik Eskimo*. ed. by W. Thalbitzer, *Meddelelser om Groenland*. Vol. XXXIX, p. 7-8.

2. *Annales de la Propagation de la foi*, XIII, p. 21 (P. Bataillon).

3. G. Turner. *Nineteen years in Polynesia*, p. 424.

4. *Annales de la Propagation de la foi*, IX, p. 50 (Lettre du missionnaire Caret).

ment les empêchait de distinguer ceux qui montaient le navire étranger, nos bons sauvages, dans leur simplicité, prenaient les embarcations qui s'en détachaient pour des noix de coco flottant sur la mer ; mais lorsque les chaloupes, en s'approchant, parurent pleines d'être inconnus, dont ils ne soupçonnaient pas même l'existence, alors la consternation fut excessive. Les vêtements dont ils virent les Européens couverts leur firent croire, pendant quelque temps, que ces nouveaux hôtes étaient un peuple tatoué. Ceux que leurs habits enveloppaient plus complètement passaient pour des *marapé* (hommes tatoués jusqu'au visage et dont nos insulaires ont une grande frayeur.) Enfin ils se persuadèrent que c'étaient des dieux malfaisants, qui venaient pour les perdre...[1] ». En Australie, cette croyance se rencontre dans beaucoup de tribus, fort éloignées les unes des autres. « Les indigènes me donnèrent le nom d'un chef qui était tombé dans une bataille, et affirmèrent que j'étais revenu parmi eux sous la forme d'un blanc[2]. » — « A l'île Darnley, aux îles du Prince de Galles, au Cap York, le mot employé pour désigner un blanc veut aussi dire revenant (*ghost*). Souvent, quand les enfants tourmentaient Gi'om (une femme blanche qui vécut plusieurs années avec les indigènes), une personne d'âge les grondait, en leur disant de la laisser tranquille : « La « pauvre, elle n'est rien, elle n'est qu'un revenant. » Les gens du Cap York allèrent plus loin. Ils reconnurent en quelques-uns de nos officiers et des hommes de l'équipage certains de leurs parents décédés, — à cause d'une ressemblance qu'ils croyaient trouver, — et, en conséquence, sous les noms de Tamu, Tarka, etc., ceux-ci furent considérés comme appartenant à la famille, et

1. *Annales de la Propagation de la foi*, X (1837). p. 202 (Lettre du P. Laval).
2. *Letters from Victorian pioneers*, p. 248.

mis en possession des droits qui leur revenaient à ce titre[1]. » Je n'insiste pas sur ces faits bien connus.

Ce n'est pas seulement la couleur des Européens qui prête à l'idée que ce sont des revenants. Aux îles Andaman, avant de connaître les blancs, ce qui est relativement récent, « les indigènes n'avaient pas la moindre idée de l'existence de la côte de Birmanie qui leur est voisine et, à plus forte raison, du reste du monde... Les rares navigateurs qui se risquaient de temps en temps sur leurs rivages étaient considérés comme des ancêtres, à qui, par grâce spéciale, il était accordé de revenir sur la terre... A l'appui de cela, on peut apporter le nom que les indigènes encore aujourd'hui, donnent aux Hindous : ils les appellent « esprits des morts, revenants[2] ». Or, ces habitants de l'Inde sont des hommes de couleur.

Au Congo, quand les blancs arrivèrent dans une région où l'on n'en avait encore jamais vu, « les gens craignaient fort que leur présence n'arrêtât les pluies et n'amenât la sécheresse. Quand ils croisaient des indigènes sur la route, les blancs les entendaient s'écrier : « O ma mère ! nous « n'aurons pas de pluie ! » Les missionnaires étaient obligés continuellement de leur dire que la pluie était entre les mains de Dieu et non dans les leurs[3]. » D'une façon générale, la présence des blancs causait de l'anxiété. On craignait un peu partout qu'elle n'entraînât comme conséquence des catastrophes et des morts. Dans le pays alentour, les gens qui savent hochaient la tête et affirmaient que la population de San Salvador allait mourir très vite : il n'y aurait plus de pluie, la peste et des fléaux de toute sorte

1. J. Macgillivray. *Narrative of the voyage of H. M. S. Rattlesnake*, II, p. 29-30.
2. E. H. Man. *On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands*. J. A. I., XII, p. 100.
3. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, II, p. 166.

surviendraient sûrement. Tout le monde était sur le qui-vive, troublé et inquiet, même à San Salvador[1]. »

En beaucoup d'endroits, dans la même région, les blancs ont passé d'abord pour des noirs ressuscités. « Dans la première partie de mon séjour à Lukolela, j'avais souvent entendu prononcer le mot *barimu* quand il était question de moi. Je découvris plus tard qu'il voulait dire « revenant » : on pensait que j'avais été d'abord un Africain, que j'étais mort, et que j'étais de retour sur terre avec une peau blanche[2]. » — « Sur notre invitation le chef s'assit auprès de nous, et même échangea une poignée de mains avec nous, examinant avec curiosité la main qu'il venait de prendre. « Vous n'êtes pas des hommes, vous êtes des « esprits », dit-il. Nous répliquâmes que nous étions de vrais hommes, doués de chaleur naturelle, que nous avions l'habitude de manger et de dormir comme les autres mortels, — en fait, nous venions d'accepter une chèvre, pour notre dîner, de notre ami qui était là auprès de lui : est-ce que les esprits mangeaient et dormaient? — Mais il répéta : « Vous n'êtes pas des hommes, vous êtes des esprits. » Je lui montrai ma femme et mon bébé sur le steamer. Est-ce que les esprits avaient des femmes et des bébés ? — Cette idée les fit rire, puis, se disant peut-être « Pourquoi pas? », le chef continua : « Non, vous êtes des esprits ; vous n'êtes « pas bons. Pourquoi nous apportez-vous toujours des « maux ? Nos gens meurent, nos plantations ne produisent « pas comme elles devraient, nos chèvres et nos volailles « périssent, les maladies et les malheurs arrivent : c'est « vous qui en êtes cause. Pourquoi faites-vous cela ? « Pourquoi ne nous laissez-vous pas tranquilles ?[3] »

Revenants ou esprits, les blancs appartiennent au monde

1. *Ibd.*, I, p. 137.
2. E. J. Glave. *Six years of adventure in Congo land*, p. 95.
3. H. M. Bentley. *The life and labours of a Congo pioneer*, p. 212.

des puissances invisibles, ou du moins sont en relation très étroite avec lui. Leur seule apparition, comme on vient de le voir, peut être un présage — et par conséquent, une cause — de malheur. Aussi, lorsque des accidents, et surtout des morts subites ou des épidémies se sont produites peu après leur arrivée, les indigènes les en ont rendus responsables. Bien souvent, en Océanie, par exemple, les missionnaires ont eu à souffrir de cette coïncidence. En fait, le premier contact avec les Européens était presque toujours fatal aux indigènes, et l'expérience confirmait singulièrement leurs craintes. « La plupart des maladies qui ont fait rage dans les îles, écrit Williams, pendant mon séjour, y ont été apportées par les navires... Les premières relations entre Européens et indigènes sont invariablement suivies, à mon sens, de l'apparition de la fièvre, de la dysenterie ou de quelque autre maladie qui emporte nombre de gens. A l'île de Rapa, près de la moitié de la population a été balayée[1] ». — A Tanna (Nouvelles-Hébrides), les prêtres voulaient nous tuer, parce que, pour sûr, notre présence ferait empirer leur toux... Tous croyaient fermement que, depuis qu'ils avaient la visite des blancs, dans ces dernières années, les épidémies d'influenza devenaient plus fréquentes et plus meurtrières. Cette impression n'est pas particulière à Tanna ; elle est universelle, si je ne me trompe, d'un bout à l'autre du Pacifique[2]. »

La peur des maladies (c'est-à-dire de l'action mystique funeste qui s'exerce par la maladie), était si grande chez les indigènes que, si l'un d'eux quittait l'île et y revenait après une absence, on le considérait comme aussi dangereux qu'un étranger. Murray en a vu débarquer un à Savage Island, qui avait fait un séjour à Samoa. « Le premier jour, une

1. J. Williams. *A narrative of missionary enterprises in the South Sea islands*, p. 281-82.

2. G. Turner. *Nineteen years in Polynesia*, p. 23.

foule armée s'assembla, dans l'intention de le tuer. Le canot que les Samoans lui avaient donné, sa malle et ses objets personnels, on voulut les renvoyer au bateau tout de suite après le débarquement, sous prétexte que ce bois étranger apporterait la maladie. Il discuta avec eux, les pria d'examiner le bois : c'était juste le même que celui de Savage Island. Quant à lui-même, il leur disait : « Vous savez que je suis du pays ; je ne suis pas un dieu « (c'est-à-dire un mort ou un revenant), je suis juste tout « pareil à vous, et je n'ai aucun empire sur la maladie... » La nuit arriva, et il ne sut où reposer sa tête. Les gens, craignant une souillure, avaient peur de le laisser dormir dans leur maison[1]. » — « Pendant des années encore, après qu'ils eurent commencé à se risquer sur les navires européens, ils ne se servaient pas tout de suite des objets qu'ils en avaient rapportés : ils les suspendaient d'abord dans la brousse pendant plusieurs semaines, en quarantaine[2]. » — La dysenterie, qui exerça ses ravages, en 1842, dans d'autres parties de l'Archipel (des Nouvelles-Hébrides) fut terrible à Eromanga. Les indigènes l'attribuèrent à quelques hachettes qu'avait laissées à terre un bateau venu pour prendre du bois de santal, et ils les jetèrent à la mer. On estime que le tiers de la population mourut à cette époque[3].

Ainsi, non seulement les blancs eux-mêmes, mais tout ce qui vient d'eux, ou avec eux, tout ce qui a été à leur contact peut apporter l'infection et la mort. Non pas pour les raisons positives de contagion qui nous sont familières, — de ces raisons, les primitifs n'ont pas le moindre soupçon, — mais parce que les blancs, volontairement ou non, exercent une influence néfaste, qu'ils tiennent de leur

1. A. W. Murray. *Missions in Western Polynesia*, p. 360-3.
2. *Ibd.*, p. 388.
3. *Ibd.*, p. 178.

parenté avec le monde invisible. « On m'a attribué, dit M. Grubb (chez les Lenguas du Grand Chaco; il était le premier blanc qui eût vécu chez eux), les pouvoirs les plus prodigieux. J'étais capable d'hypnotiser les hommes et les animaux, de soulever à volonté le vent du Sud et les orages, de chasser les maladies s'il me plaisait... J'avais le pouvoir du mauvais œil, la connaissance de l'avenir, je pouvais découvrir tous les secrets et connaître les déplacements des gens dans les différentes parties du pays... chasser le gibier de la contrée que je voulais, et causer avec les morts[1]. » Bref, on redoutait M. Grubb comme un sorcier, avec cette circonstance aggravante que, venant de très loin, ses maléfices en étaient d'autant plus dangereux.

Longtemps après que la surprise du premier moment a disparu, après que l'indigène a vu des blancs vivre dans son voisinage, manger, boire, dormir et mourir comme lui, il garde cependant l'impression que l'Européen jouit d'une puissance mystérieuse indéfinie. En Afrique australe, les premiers missionnaires ont été invariablement pris pour des sorciers. « Les missionnaires qui sont venus chez eux (chez les Cafres Xosa) jusqu'à présent, n'ont pas pu éviter d'être considérés comme des sorciers, et c'est surtout pour cette raison que van der Kemp même a dû quitter leur pays. En effet, une fois qu'une grande sécheresse régnait dans la contrée, la reine-mère lui envoya un messager, pour lui intimer l'ordre de faire pleuvoir... Si, au bout de trois jours, la pluie n'était pas venue, il serait traité en ennemi et en traître... Par aventure, la pluie tomba dans le délai fixé, et van der Kemp fut sauvé pour cette fois. Mais on n'en mit que plus d'insistance à exiger encore de lui le même service, et

1. W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land*, p. 47.

comme deux fois de suite ses prières restèrent sans succès, il lui fallut, pour sa sûreté personnelle, quitter le pays[1]. » — De même chez les Zoulous, voisins des Xosa, « auparavant, quand l'objet et le caractère du missionnaire n'étaient pas aussi bien compris qu'aujourd'hui, les gens venaient s'adresser à lui pour leur procurer une averse en cas de besoin. Encore aujourd'hui, ils ont souvent l'air de penser qu'il a une espèce d'empire magique sur les nuages... En outre, comme le missionnaire avait naturellement l'habitude de mettre des vêtements foncés et épais au moment où les vents violents et pluvieux commençaient à souffler, beaucoup d'indigènes en concluaient à une liaison mystérieuse entre la redingote noire et l'averse abondante[2]. » — Moselekatze ne manqua pas de demander à Moffat s'il « savait faire pleuvoir[3] ». — Chez les Béchuanas, au cours d'une longue sécheresse, les missionnaires sont accusés à plusieurs reprises d'en être cause. « Quelques semaines après mon retour d'un voyage à Griquatown, on fit une belle découverte : la pluie avait été empêchée par un sac de sel que j'avais rapporté dans ma voiture... A la longue, le peuple s'irrita et éclata en malédictions contre mon confrère Hamilton et moi-même, qui étions la cause de tous leurs malheurs. Notre cloche, disaient-ils, en sonnant pour les offices, faisait peur aux nuages. Nos prières aussi avaient leur part de reproche : « N'est-il pas « vrai, me dit le chef, furieux, que vous vous prosternez « dans vos maisons, et qu'en priant vous parlez à quelque « chose de mauvais sous la terre ?... » A la fin, le faiseur de pluie, ne sachant plus que devenir, accuse formellement les missionnaires. « Ne voyez-vous pas, quand les nuages

1. H. Lichtenstein. *Reisen im südlichen Afrika*, I, p. 410-11.
2. Rev. L. Grout. *Zululand*, p. 132-133.
3. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 550. Cf. A. Merensky, *Erinnerungen aus dem Missionsleben in S. O. Afrika*, p. 154.

« arrivent, que Hamilton et Moffat les regardent ? » Tous en tombent d'accord de bon cœur; il ajoute alors que nos visages blancs effrayent les nuages, et que, tant que nous serions dans le pays, il n'y aurait pas à espérer de pluie[1]. »

Les mêmes faits ont été observés ailleurs, à Sumatra, à Bornéo, en Amérique du Sud, etc. Partout les premiers missionnaires ont été pris pour de puissants sorciers, non pas proprement en leur qualité de missionnaires, qui n'était nullement comprise, mais simplement en tant que blancs, et doués comme tels de pouvoirs magiques redoutables. « Quand nous commençâmes à parler de déplacer la mission (à cause du manque d'eau), Fakee nous répondit : « Pourquoi ne faites-vous pas pleuvoir? Je sais bien « que votre mission est dans un endroit sec; je vous y ai « placés exprès, pensant que vous vous y procureriez de « la pluie pour vous-mêmes, et que nous en aurions du « même coup. » Il eût été vain de discuter. Il ajouta : « Pourquoi me parlez-vous de Dieu ? Vous êtes Dieu « vous-même; donnez-nous de la pluie[2]. » On adressera aussi bien la même demande à un autre blanc qui résidera dans le pays. Ainsi, chez les Bangala, un administrateur européen se voit sollicité par eux. « La veille, une députation m'avait demandé audience, à l'effet d'obtenir, de ma puissante magie, la cessation des pluies. Mon aveu d'impuissance n'ayant pas été pris au sérieux, je me fis professeur de météorologie à l'usage du vulgaire[3]. »

II

Si les blancs sont des sorciers, et disposent à volonté des forces du monde invisible, leurs armes et leurs instru-

1. *Ibd.*, p. 319-25.
2. A. Steedman. *Wanderings and adventures in the interior of South Africa*, II, p. 282.
3. C. Coquilhat. *Sur le Haut Congo*, p. 214-5.

ments doivent posséder aussi des propriétés magiques. Au lieu d'en observer la structure et le mécanisme, c'est par ces propriétés qu'on en expliquera les effets. Nous avons ici l'occasion, assez rare, de voir la mentalité primitive en présence d'objets entièrement nouveaux pour elle. Nous pouvons saisir, pour ainsi dire, sur le vif, l'attitude qu'elle prend aussitôt. S'agit-il, par exemple, de l'effet des armes à feu ? « Les plus raisonnables des Dayaks en ont une idée superstitieuse. Chaque homme, au moment où il entend la détonation, s'imagine que la balle vient droit sur lui. Il s'enfuit donc, et il ne se croira jamais en sûreté tant qu'il entendra le bruit de la poudre : ainsi, un homme entendant un coup de canon à cinq milles de distance continuera de courir à toute vitesse, avec la même terreur qu'au premier moment. Ils n'ont pas la moindre idée de la portée d'un fusil. Je suis souvent sorti avec Selgie et d'autres chefs, et j'ai tiré des singes, des oiseaux, etc. ; je les fâchais en refusant de faire feu sur de grands oiseaux à la distance d'un mille ou davantage. Ils prenaient toujours ce refus pour mauvaise volonté de ma part. En outre, quand on a tiré, ils ne peuvent pas croire que le coup est manqué, bien qu'ils voient l'oiseau s'envoler. Ils pensent que le plomb continue à le poursuivre, et que l'oiseau ne peut pas ne pas tomber à la fin[1] » (à cause de la puissance magique de l'arme).

Ainsi ces Dayaks, quand ils voient des Européens faire usage de leurs fusils, ne songent pas à observer ce qui se passe en effet, ni sous quelles conditions. Dans leur pensée, l'effet mortel des balles est dû exclusivement au pouvoir mystique que les blancs ont incorporé à leurs armes. Le projectile doit donc toujours toucher le but, à quelque distance qu'il se trouve. S'il le manque, c'est que l'Euro-

1. E. T. Dalton *in* H. Ling Roth. *The natives of Sarawak*, II, p. 127.

péen n'a pas voulu l'atteindre, ou qu'une influence plus puissante est intervenue. L'indigène n'analyse pas. Il ne raisonne pas sur ce qu'il voit, puisqu'il n'y a pas là pour lui matière à raisonnement. Aucun problème nouveau ne s'est posé à son esprit : il n'a donc pas d'explication à chercher. « Mes Kayans, dit de même Beccari, avaient grande confiance en mon fusil; ils croyaient que la balle une fois tirée suit la personne visée, jusqu'à ce qu'elle l'atteigne et la tue[1]. » — « Ce sauvage, dit Andersson en parlant d'un chef Ovambo, ne croyait pas seulement que les fusils des blancs étaient invincibles, il avait aussi l'idée que, sans faire usage d'aucune arme, par le seul fait de regarder une personne, un blanc pouvait causer sa mort. « Sinon, s'écria-t-il, comment se fait-il que Nongoro ait « été tué simplement par la détonation des armes à feu? » Les Ovambo semblent n'avoir jamais bien compris l'effet terrible de ces armes, avant la défaite désastreuse que Green et ses compagnons leur infligèrent. Le fait qu'ils n'en avaient pas peur auparavant s'explique sans doute en grande partie par ceci que, au moment où le coup partait, ils ne voyaient que la flamme, et non le projectile. « Quand « nous lançons un *assegai*, disaient-ils, ou une flèche, « nous la voyons traverser l'air, mais, avec vos fusils, on « ne voit rien, qu'une flamme inoffensive[2]. » Passant d'un extrême à l'autre, après un suprême mépris pour les armes à feu, ils en conçurent une idée très exagérée. » — Comme les Dayaks et les Kayans, ils crurent sans doute que le projectile poursuivait la victime qui s'enfuit, et aussi que c'est la détonation qui tue. Une réflexion des Indiens des Iles de la Reine Charlotte (Colombie britannique) est caractéristique à cet égard. « Ce qui intriguait

1. Od. Beccari. *Wanderings in the forests of Borneo*, p. 297.

2. C. J. Andersson. *The Okawango river*, p. 140.

le plus les Indiens, c'est qu'ils ne pouvaient comprendre comment, humainement, « le même canon pouvait tirer « deux coups à la fois », entendant par là la détonation, au départ du coup, et l'éclatement de l'obus à terre quelques instants après[1]. » Il y a dans cette double action — la détonation au départ, qui tue, et l'éclatement, qui tue également — une opération magique qui émerveille les Indiens.

Enfin, il arrive souvent que les premiers qui font usage du fusil ne pensent pas à viser, ce qui s'accorde très bien avec l'idée qu'ils ont des armes à feu. « Bien instruit et exercé, le policeman papou peut devenir bon tireur, d'autant qu'il a naturellement la vue très perçante... Mais il est fort difficile de lui apprendre à viser. Une impulsion naturelle le porte à diriger son fusil vers la cible, et à faire feu sans avoir la moindre idée de viser...[2] » — « Le Papou, en général, est très ardent à faire feu ; mais, bien qu'il y ait parmi eux de bons tireurs, la plupart semblent être tout aussi satisfaits par le bruit de la décharge que s'ils avaient touché le but[3]. » — « Un vrai miracle (dans un combat entre Battaks, à Sumatra), qu'il n'y ait eu ni morts ni blessés ! Un vrai bonheur, aussi, que les Battaks ne sachent pas viser ! Pour toucher juste, ils s'en remettent entièrement à *Debatta* (à une puissance supérieure). Si quelqu'un est atteint, c'est donc, de l'avis de tous, elle qui a dirigé le coup[4]. » En quoi ils se représentent l'efficacité des armes d'origine européenne précisément comme celle des leurs propres. Au Ruanda (Afrique Orientale), « les indigènes n'hésitent pas à dire

1. F. Poole. *Queen Charlotte Islands*, p. 154.

2. *Annual Report, Papua*, 1908, p. 85.

3. *Ibd.*, 1908, p. 100.

4. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1900, p. 137. Cf. Brenner, *Besuch bei den Kannibalen Sumatras*, p. 338.

que les flèches, lances, épées, n'ont de vertu que celle qu'elles reçoivent des *bazimu* (ancêtres, puissances du monde invisible), et que ces mêmes *bazimu* peuvent rendre inoffensives les armes les mieux conditionnées[1]. »

Si redoutables que paraissent celles des blancs, on pourra donc en combattre l'effet, et même l'annihiler, à condition d'opposer à leur vertu magique une vertu magique supérieure. Le Cafre, aveuglément confiant dans le pouvoir du sorcier de sa tribu, qui sait le rendre invulnérable, s'exposera sans crainte aux balles et aux obus. L'expérience même la plus cruelle ne le désabusera pas. La seule conclusion qu'il en tirera, est que la magie du blanc, cette fois encore, l'a emporté sur celle du sorcier noir. Mais le jour où celui-ci aurait trouvé le charme qui assure la victoire, les fusils et les canons des blancs seraient à leur tour réduits à l'impuissance. « Après une certaine opération magique, dit M. Junod, chaque guerrier était pleinement persuadé qu'il était invulnérable, que les balles se détourneraient pour passer de chaque côté de son corps, ou même, si elles le touchaient, qu'elles s'aplatiraient et tomberaient à terre sans lui faire de mal[2]. »

III

Les livres et l'écriture ne sont pas, pour les primitifs, un moindre sujet d'étonnement que les armes à feu. Mais ils ne sont pas plus embarrassés de se les expliquer. Tout de suite, ils y voient des instruments de divination. « Mes livres les intriguaient, dit Moffat, en parlant de certains Bechuanas; ils me demandèrent si ce n'étaient

1. P. A. Arnoux. *Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda, Anthropos,* VII, p. 288.
2. H. A. Junod. *The life of a South African tribe,* I, p. 439-40.

pas mes *bola* (dés servant à la divination)[1]. » Livingstone dit de même : « L'idée qui leur vient à l'esprit est que nos livres sont des instruments de divination[2]. » On se rappelle la réponse d'un indigène du Transvaal à un missionnaire qui lui reprochait de consulter les osselets : « C'est notre livre à nous; tu lis ta Bible tous les jours, et tu y crois; nous lisons la nôtre[3]. » Comme les osselets, le livre prédit l'avenir, révèle ce qui est caché, est un guide et un conseiller, bref, une puissance mystique. — « La seule différence, pensent les Barotse, entre leur *lequalo* et le nôtre, est que le nôtre est une masse confuse de petits signes noirs sur du papier, tandis que le leur est sûrement beaucoup plus raisonnable, puisque il consiste en choses solides[4]. » — « Pour tous les indigènes qui ne l'ont pas acquise, dit encore Livingstone, la connaissance des lettres est un mystère insondable; il n'y a rien de pareil dans les limites de leur observation, et nous n'avons pas de comparaison, excepté les tableaux, pour les aider à comprendre les signes des mots. Il leur semble surnaturel que nous voyions dans un livre des choses qui ont lieu au loin, ou qui s'y sont passées. Aucune explication ne leur en donne l'idée tant qu'ils n'apprennent pas à lire[5]. » — « Sekhome... me demanda un jour si M. Price était en route pour revenir à la mission. Je lui répondis que je n'en savais rien. — Eh bien ! répliqua-t-il, demande à tes livres : ils te le diront. » — « Chez les Matebele, lorsque je me rendis dans le pays, presque tous ceux avec qui j'entrai en relation regardèrent les livres comme les « objets sacrés », ou les « objets divinatoires »

1. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 384.
2. D. Livingstone. *Zambesi and its tributaries*, p. 557.
3. Voyez *supra*, ch. VII, p. 214.
4. F. S. Arnot. *Garenganze*, p. 75.
5. D. Livingstone. *Missionary travels and researches in South Africa*, p. 189.

dans la religion du blanc. « Apprendre les livres » était considéré, par conséquent, comme une initiation formelle à la pratique du culte des blancs. Cette démarche occupait, dans leur esprit, la place que tient en réalité le baptême. Il ne leur entrait pas dans la tête qu'un homme pût apprendre à lire, et cependant vouloir rester païen[1]. »

Ce dernier trait jette une vive lumière sur ce que la lecture représente aux yeux de la mentalité primitive. C'est une opération magique qui doit procurer, à coup sûr, aux blancs tout ce que les noirs demandent aux songes, aux visions et aux osselets. Nous disons : celui qui se convertit au christianisme apprend à lire, (afin de pouvoir suivre le culte et prendre connaissance des livres saints). L'indigène dit, au contraire : celui qui apprend à lire se convertit. En effet, en abandonnant les osselets pour les livres, il cesse de s'adresser aux puissances invisibles, aux ancêtres, qu'il consultait et qu'il priait jusqu'à présent. Mais il compte que la lecture lui fournira une révélation du même genre, provenant de puissances supérieures, et par conséquent plus sûre, avec une protection plus efficace. « Il apprenait à lire, dans la conviction que cette science merveilleuse était une panacée à tous les maux, le chemin de toutes les félicités; mais un beau jour, à la suite d'un accident, il se mit à douter de l'efficacité de la science, et il jeta l'alphabet au panier[2]. » Apprendre à lire, est donc, pour lui, changer de religion.

Comment les caractères imprimés peuvent-ils dévoiler tant de choses à celui qui lit? La mentalité primitive ne cherche pas plus à se l'expliquer qu'elle ne se demande

1. J. Mackensie. *Ten years north of the Orange river*, p. 336.
2. *Missions évangéliques*, XL (1865), p. 179.

comment le fusil et le canon portent la mort au loin. Les livres sont un miroir. « Quand les Cafres Xosa virent pour la première fois des Européens qui lisaient, ils appelèrent le livre *nadi*, en ajoutant *ot' heeta* (pour parler) : « miroir des paroles ». Depuis lors, pour désigner un miroir, ils disent : *nadi ok' hangeela* : « miroir pour regarder[1] ». De même, au Congo, « ma lecture dans un livre les intriguait fort. Ils le considéraient comme un instrument magique avec lequel je pouvais voir loin dans l'avenir, et même ils me demandaient de regarder dans mon *talla-talla* (miroir), pour leur dire si un enfant malade guérirait[2]. » Mais, en général, les primitifs disent plutôt que le livre « parle ». « Un Béchuana demanda un jour ce que c'était que ces objets carrés qui étaient sur la table ? On lui répondit que c'était des livres, et que ces livres disaient des nouvelles; aussitôt il approcha son oreille du livre, mais n'entendant aucun son, il dit : « Ce livre ne me « dit rien »; il le prit, le secoua et puis le posa en disant : « Peut-être qu'il dort ? » Une autre fois un indigène m'apporta un paquet que m'envoyait ma femme. Je pris une lettre qui était dans ce paquet, et je la lus tout haut à un chef qui était avec moi et qui savait ce qu'était l'écriture; alors le messager qui avait apporté le paquet me dit d'un air tout effrayé : « Je ne porterai plus de lettres ! Si celle-ci « m'avait parlé pendant le chemin, quelle peur elle m'aurait « faite ! » Un autre messager ne voulut se charger d'une lettre qu'après l'avoir percée de sa lance, afin qu'elle ne pût lui parler pendant la route[3]. » — « Dernièrement, nos

1. H. Lichtenstein. *Reisen im südlichen Afrika*, I, p. 465.

2. E. J. Glave. *Six years of adventure in Congoland*, p. 74.

3. R. Moffat *in Missions évangéliques*, XVI, p. 207-8. Cf. D. Crantz. *History of Greenland*, I, 230. « Au commencement de leurs relations avec les Européens, les indigènes avaient si peur du papier qui parle, qu'ils n'osaient pas porter une lettre, ou toucher un livre, croyant qu'il fallait que ce fût par magie qu'un homme pût dire les pensées d'un autre, au

jeunes gens annonçaient l'Evangile dans un village; l'un d'eux, tenant le Nouveau Testament à la main, disait qu'il ne faisait que répéter ce que dit le Livre de Dieu, quand Sechachi saisit le livre, le porta à son oreille, et s'écria : « C'est un mensonge; j'écoute bien, mais le livre ne dit « rien, », et alors de pousser des éclats de rire et des moqueries[1]. »

La lecture étant une opération magique simple, qui consiste à voir ou à entendre, doit pouvoir, non pas s'apprendre, mais s'acquérir, et non pas par une succession d'efforts pénibles, mais tout d'un coup. « Ils (les Bechuanas) pensèrent que ce serait vraiment une belle chose, que de pouvoir lire des livres avec moi, et, supposant qu'il existait une « voie royale » pour apprendre, ils imaginèrent en toute simplicité que cet art pouvait s'acquérir tout d'un coup, par un effort unique d'activité de l'esprit, ou par un charme secret que, selon eux, je pouvais posséder. J'avais administré des médicaments à quelques malades, et l'un d'eux, dont l'état était grave, s'était très bien trouvé d'une large saignée au bras. Comme les docteurs, chez les Béchuanas, joignent ordinairement à la pratique des remèdes celle des charmes, les indigènes pensèrent tout naturellement que je pouvais posséder un charme qui ferait entrer dans leur tête le pouvoir de lire[2]. » — De même chez les Achantis. « Opoku nous dit, entre autres choses : « Donnez-moi donc aussi de votre médecine, pour que je m'en frotte les yeux, afin que je puisse lire ce qui est imprimé. » Nous lui répondîmes qu'il était trop vieux, mais que nous l'en-

moyen de quelques griffonnages noirs sur du papier blanc. Ils croyaient sérieusement aussi que, lorsque le ministre leur lisait les commandements de Dieu, il fallait qu'il eût d'abord entendu une voix venant du livre. »

1. *Missions évangéliques*, XXXVI (1856), p. 96 (Maitin).

2. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 599.

seignerions à ses enfants. Là-dessus il se mit à rire, et s'en alla[1]. »

Pourtant, faute de médecine qui leur procure instantanément la faculté de lire, des noirs se décident à apprendre par la méthode ordinaire, sans y croire beaucoup. « Ces bonnes gens s'étaient d'abord mis à l'œuvre avec une extrême répugnance, protestant qu'il était ridicule d'espérer qu'un noir fût jamais assez habile pour *faire parler le papier*. Mais nos instances avaient prévalu, on s'était décidé à essayer ; de petits progrès se manifestaient en dépit de toutes les prévisions, et à chaque réunion nouvelle les chances de réussite paraissaient aller en croissant. Enfin, le grand problème se trouva résolu : dix à douze de nos élèves découvrirent un beau matin qu'ils pouvaient sans secours trouver le sens de plusieurs phrases sur lesquelles ils ne s'étaient pas encore essayés. Ce fait eut un retentissement immense. Les devins du pays déclarèrent que nous avions dû *transformer le cœur* de leurs compatriotes au moyen d'un philtre tout puissant[2]. »

Ce dernier trait est significatif. Pour les « devins » bassoutos, les indigènes qui ont appris à lire se sont convertis, c'est-à-dire ont abandonné ce qu'on peut appeler le culte des ancêtres. Or jamais les puissants sorciers que sont les missionnaires n'auraient obtenu cette conversion, s'ils n'avaient employé des moyens magiques. « L'idée que des moyens extérieurs et matériels peuvent agir sur l'âme, et en changer les dispositions, est tellement enracinée chez eux, que les premières conversions au christianisme dont ils furent témoins ont été toutes attribuées à l'opération de quelque spécifique mystérieux que les missionnaires auraient fait prendre à leurs habitués, à l'insu de ceux-ci[3] ».

1. Ramseyer und Kühne. *Vier Jahre in Asanti*, p. 123.
2. E. Casalis. *Les Bassoutos*, p. 86-87.
3. *Ibd.*, p. 274.

En vertu d'une croyance analogue, « Fakee (un chef cafre) ne veut rien entendre quand on commence à parler d'apprendre à lire à ses enfants. Il lui est désagréable de savoir qu'il est possible de figurer sur le papier le son de son nom, probablement sous l'influence d'une crainte superstitieuse qu'il ne soit ainsi en notre pouvoir de l'ensorceler[1] ». Chez les Bangala du Haut Congo : « Que de cris, de discussions pour le paiement ! J'avais au début pris note des noms des engagés. Ils ont été très étonnés de me les entendre répéter quelques heures plus tard. C'est la première fois qu'ils comprennent nettement le but de l'écriture, bien que je leur aie dit souvent : c'est le gardien des paroles. Ils continuent néanmoins à lui attribuer des vertus extraordinaires, telles que ma communication instantanée à des distances énormes avec N'sassi (capitaine Hanssens), et Boula Matari (Stanley), la production des étoffes, etc...[2]. »

Même lorsque l'indigène semble avoir compris ce qu'est l'écriture, même quand il parvient à lire et à écrire, il ne perd jamais tout à fait le sentiment qu'il y a là une force mystique qui s'exerce. Le Dr Pechuël-Loesche en a fait la remarque au Loango. « Le respect subsiste, tandis que l'étonnement produit par ce prodige s'est affaibli, parce que quelques-uns sont arrivés à lire et à écrire... L'impression est comique, quand on voit le noir saupoudrer très sérieusement, avec du sable ou de la poussière, ce qu'il vient d'écrire au crayon. Mais ce n'est pas là seulement une imitation risible des blancs. Cela a un sens plus profond : la terre fortifie, sanctifie[3]. »

Quant à l'utilité positive de la lecture et de l'écriture,

1. A. Steedman. *Wanderings and adventures in the interior of South Africa*, II, p. 273.

2. C. Coquilhat. *Sur le Haut Congo*, p. 246.

3. Dr Pechuël-Loesche. *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 58-59.

elle n'est appréciée qu'au bout d'un long temps. « Quand le chef Moshesh désire envoyer ses ordres à des sujets éloignés, il appelle un de ses messagers experts, et lui dit, jusqu'aux moindres détails, tout ce qu'il veut leur faire savoir. Celui-ci conserve admirablement bien dans sa mémoire toutes les paroles de son maître, et les répète exactement. L'expérience a prouvé que pour eux cette manière de communiquer réussit mieux que les lettres, parce que dans un écrit on résume un long discours en peu de mots, tandis que le Mossouto, pour bien comprendre ce qu'on veut lui dire, a besoin de l'entendre exposer longuement et avec détails[1]. »

Les observations qui précèdent sont presque toutes empruntées aux sociétés bantoues. Quelques exemples suffiront sans doute à faire voir que partout la mentalité primitive se représente la lecture et l'écriture à peu près comme en Afrique. Ainsi, en Australie occidentale, « je suis amené naturellement, dit l'évêque Salvado, à parler de l'espèce de vénération qu'ont les sauvages pour les livres et les papiers écrits qu'ils appellent papiers parlants. Ils leur attribuent un pouvoir magique, pour révéler les choses cachées, et ils en sont si persuadés que, lorsqu'ils veulent se justifier d'une chose qui leur est imputée, ils disent : « Voyez le livre ou le papier qui parle, et alors « vous saurez qui a raison[2]. »

Dans l'Australie du Nord, « les indigènes ont étendu le caractère sacré de leurs propres messagers à ceux qui portent les lettres des blancs. Une lettre est toujours portée dans un bâton fendu, et de façon que celui-ci soit vu sans peine ; ce bâton a la vertu d'un passeport inviolable. Ils considèrent une lettre comme un être mystérieux, qui

1. *Missions évangéliques*, XXXI (1856), p. 210 (Maeder).

2. R. Salvado. *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 182.

possède la propriété de voir. Un indigène avait soustrait une tige de tabac d'un paquet qu'il portait. Il s'emporta furieusement contre la lettre qui avait, disait-il, dénoncé à l'homme blanc ce qu'il avait fait, bien qu'il l'eût cachée dans un tronc d'arbre pendant qu'il commettait le vol, pour l'empêcher de le voir[1]. »

A l'île de Pâques, « un jour, raconte un missionnaire, pendant que je faisais ma classe, j'aperçus un navire. Espérant qu'il aborderait peut-être à la côte, j'entrai dans ma case pour écrire quelques lignes. Mes élèves m'examinaient attentivement de loin ; ils s'imaginaient que j'étais doué de la faculté de parler avec les absents, et que j'en faisais usage. Dès que je revins vers eux, ils me demandèrent quelle avait été ma conversation avec le navire[2]. » Ces petits Polynésiens apprenaient eux-mêmes à écrire. Cela ne les empêchait pas de croire que leur maître, le blanc, avait le pouvoir de communiquer à distance, par le moyen des signes qu'il traçait sur le papier, avec des personnes qu'il ne voyait pas, et d'entendre leurs réponses. A Rarotonga, les indigènes, quand ils voient lire le missionnaire, disent que lui et son dieu sont en train de causer ensemble. « Ils croient que le papier sur lequel quelque chose est écrit parle, et ils s'étonnent de ne rien entendre[3]. » — En Nouvelle-Calédonie, « nous avons déjà dit souvent, écrit le pasteur Leenhardt, que « recevoir « l'évangile » se traduit en langue calédonienne par « apprendre à écrire[4] ». — A l'école de Nias, « comme nous nous étions fait donner quelques noix de coco, et que nous nous reposions à l'ombre de la maison, l'homme

1. B. Spencer. *Natives tribes of the Northern territory of Australia*, p. 36.
2. *Annales de la Propagation de la foi*, XXXVIII, p. 125 (Fr. Eugène Eyraud).
3. J. Williams. *A narrative of missionary enterprises in the South sea islands*, p. 175. Cf. p. 118-120.
4. *Missions évangéliques*, LXXXII. 1, p. 276.

s'écria : « Ne laissez pas approcher les enfants ! Ces étran- « gers ont des livres ! » Le malheureux nous prenait pour des sorciers [1]. » — A Bornéo, des Kayans « prièrent le Dr Nieuwenhuis de protéger leur hutte en suspendant quelques morceaux de papier de journal, qui fait toujours une très profonde impression sur les habitants du centre de l'île, à cause des caractères si mystérieux... L'idée des Dayaks, que si les hommes peuvent lire, c'est parce que les lettres imprimées leur soufflent quelque chose à l'oreille, explique leur respect pour tout ce qui est imprimé et écrit [2]. » Enfin, pour ne pas prolonger davantage cette énumération, les Bannars du Laos se font précisément la même idée de l'écriture. « Comment ! disent-ils au missionnaire, tu l'entends ! tandis que nous ne saisissons pas un seul son de sa voix ! » Puis ils nous interrogent sur l'avenir, persuadés que rien n'est inconnu à quiconque possède la connaissance du *laboor* (papier)... Quelques-uns s'informaient de l'issue d'une guerre ; d'autres voulaient savoir s'il leur restait encore longtemps à vivre. Nous aurions pu gagner notre vie à tirer la bonne aventure ; nous avions beau répondre à tous que le papier ne pouvait pas faire connaître des choses de ce genre, on entendait les questionneurs se dire entre eux en se retirant : « Ils le savent bien, mais ils ne veulent pas en parler [3]. »

IV

Comme les armes à feu, l'écriture et les livres, les autres objets apportés par les Européens, et les produits de

1. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1891, p. 210.
2. A. W. Nieuwenhuis. *Quer durch Borneo*, II, p. 337.
3. *Annales de la Propagation de la foi*, XXVII, p. 412-13 (Lettre du missionnaire Combes).

leur industrie, si surprenants qu'ils soient, trouvent cependant une explication prête d'avance dans la mentalité primitive. Les blancs sont de grands sorciers : quoi d'étonnant s'ils obtiennent les résultats qu'ils veulent? Ceux-ci, aux yeux des indigènes, ne dépendent pas de ce que nous appellerions leurs conditions nécessaires et suffisantes, ou du moins ils n'en dépendent que très secondairement. Leur véritable cause efficiente est toujours le pouvoir magique des blancs. Même quand on ne comprend pas du tout ce dont il s'agit, on l'interprète en ce sens. Ainsi, « les Esquimaux Angmagsalik attribuaient un pouvoir surnaturel à nos mensurations anthropologiques, bien que je n'eusse rien fait pour donner occasion à une telle croyance. Ceux qui s'attachaient le plus à cette superstition étaient les vieilles gens, ou les personnes qui souffraient de quelque maladie. Un homme s'écria, quand j'eus fini de le mensurer : « Bien ! espérons que maintenant la main ira « mieux ! » Il avait la main roide depuis très longtemps, et il ressentait des douleurs dans les articulations [1]. »

Même explication, à plus forte raison, quand il s'agit de résultats que les indigènes voudraient obtenir eux-mêmes. « Les chèvres de la mission prospéraient très bien, et M. Buchanan fut assiégé de sollicitations : les chefs du voisinage voulaient absolument avoir de lui la « médecine » qui fait se multiplier les chèvres [2]. » — Non loin de là, dans une autre région de l'Afrique équatoriale, « on me demanda plus d'une fois une médecine pour donner de l'ardeur aux chiens. Il était facile de voir que les chiens européens étaient plus forts et aboyaient mieux que les misérables mâtins qui errent dans les villages des indigènes ». Ceux-ci ne s'aperçoivent pas que les chiens euro-

1. G. Holm. *An ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo*, ed. by W. Thalbitzer. *Meddelelser om Groenland*, XXXIX, p. 86.

2. Rev. J. Macdonald. *Africana*, I, p. 46.

péens sont mieux nourris, ou du moins, s'ils le voient, comme il est possible, ils ne songent pas à rapprocher ce fait, comme cause, de la vigueur des chiens, comme effet. Ils sont persuadés d'avance que le bon état des chiens provient d'une « médecine » que possèdent les blancs. « A Teso, dit encore le même missionnaire, on nous croyait aussi pourvus d'une médecine pour blanchir les bébés. Cela se découvrit un jour où la femme d'un chef exprima la plus vive surprise en voyant que notre petit garçon avait déjà la peau blanche à un âge si tendre (il avait six mois). Elle avait toujours pensé que les Européens naissaient noirs comme tous les enfants qu'elle avait vus, et devenaient blancs plus tard par l'emploi constant d'une puissante médecine[1]. »

Ce n'est pas là une bizarrerie individuelle. Au Togo, « quand naît un enfant européen, il est inconcevable pour bien des gens que ce ne soit pas un Africain, puisqu'il est né dans la région. On admet *a priori* que l'influence du pays est plus forte que celle de l'hérédité[2]. » — Chez les Bassoutos, « j'amenais à la capitale le premier petit blanc né dans le pays... Les mères s'empressaient d'apporter leurs propres nourrissons pour les comparer au nôtre, et de nous demander par quel procédé nous maintenions la belle santé dont il paraissait jouir[3]. » Procédé, c'est-à-dire « médecine » ; il s'agit sans aucun doute d'un charme ou d'un moyen magique. En général, dans les sociétés tout à fait inférieures, comme les blancs eux-mêmes ne sont pas des hommes pareils aux autres, on ne sait trop que penser de leurs enfants ; on ne s'attend même pas à ce qu'ils en aient. A l'île de Nias, « ils avaient pensé jusque-là que les enfants d'un seigneur (*tuan*) blanc ne pouvaient pas

1. Rev. A. L. Kitching. *On the backwaters of the Nile*. p. 266.
2. C. Meinhof. *Afrikanische Religionen*, p. 67-68.
3. E. Casalis. *Les Bassoutos*, p. 84.

mourir... Leur idée était aussi que les enfants du *tuan* devaient échapper à la mort au moins pour cette raison qu'il avait chez lui tant de « médecines »[1]. — En Nouvelle-Guinée allemande, « rien de tout ce que l'indigène a appris à connaître jusqu'à présent par son commerce avec les Européens ne lui a causé autant d'étonnement que les petits enfants blancs. La raison en est, peut-être, que le Papou a cru pendant longtemps que les étrangers blancs n'étaient pas de véritables hommes, mais une espèce d'esprits qui, sans être nés, étaient tombés du ciel là-bas derrière l'horizon, ou étaient sortis de terre[2]. »

Selon les Bangala du Haut Congo, les blancs sortent de l'eau, et c'est de là qu'ils apportent leurs produits. « Des natifs soutiennent que je tire les cauries, les perles et les *mitakou* du sein de la terre. D'autres prétendent que ces belles marchandises viennent du fond de l'eau ; le blanc est pour eux l'homme aquatique, et moi-même je dors sous le fleuve. Mais tous sont d'accord pour me reconnaître une parenté avec Ibanza, un dieu ou un diable dont ils parlent souvent. Plus je nie cette filiation surnaturelle, plus on y croit[3]. » Il est facile de reconnaître ici la trace d'une croyance extrêmement répandue dans toute l'Afrique bantoue et même au delà : les Européens viennent du fond de l'eau. « Quand le land-drost demanda à Gika (un chef Cafre) pourquoi ses gens avaient massacré les blancs... C'est, répondit-il, qu'ils n'avaient rien à faire dans son pays, et qu'ils auraient dû rester dans le leur, c'est-à-dire dans la mer. Car les Cafres pensaient que les blancs sont sortis du fond de la mer, parce qu'ils ont vu d'abord le sommet du grand mât, puis le reste graduellement... ce qui eur a fait juger que les blancs étaient des habitants de l

1. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1906, p. 38.
2. *Ibd.*, 1902, p. 74.
3. C. Coquilhat. *Sur le Haut Congo*, p. 215.

l'eau[1]. » — « Il (un chef barotse) m'a souvent demandé comment, venant du Nord, nous avions apparu par le Sud, et de quelle manière nous voyagions. Les étoffes sont pour eux un grand sujet d'étonnement : ils n'admettent pas qu'elles soient l'ouvrage de mains d'hommes ; non, disent-il, les étoffes viennent du fond de l'eau, et les gens qui voyagent avec des vaisseaux vont les chercher là. Tout ce qui est extraordinaire à leurs yeux est fait par les hommes de l'eau. Je crois que, dans leur esprit, ce sont des espèces de sorciers ou de divinités qui habitent le fond des eaux[2]. — « Il semble, dit de son côté M. Junod, que, autrefois, les Thonga croyaient que tous les blancs, et non pas seulement les Portugais, habitaient les eaux[3]. »

C'est peut-être sur le bas Congo que nous trouvons cette croyance le plus développée. « Plus près de la côte, les gens pensent que les morts sont achetés par les blancs, et que les esprits travaillent pour les blancs sous la mer : ils sont là, à tisser les étoffes et à fabriquer les objets que les blancs vendent contre les produits indigènes[4]... Matiko et plusieurs autres accompagnaient un missionnaire à Banana. Arrivés là, ils se livrèrent à une craintive recherche

1. Rev. J. Campbell. *Travels in South Africa,* p. 526.

2. *Missions évangéliques,* LXI, p. 480.

3. H. A. Junod. *The life of a South African tribe,* II, p. 332.

4. On a rencontré une croyance curieusement analogue en Nouvelle-Guinée. « Les blancs, selon les indigènes, n'ont pas fabriqué eux-mêmes les objets qu'ils possèdent, steamers, tomahawks, calico, etc..., mais les ont reçus des esprits des morts. La preuve en est que si, par exemple, un tomahawk est brisé, le blanc ne peut pas le rendre de nouveau intact. Les esprits apportent les objets de leur pays sur des steamers, et quand ils arrivent, les blancs sortent à leur rencontre, et s'emparent de tout, des steamers et du reste. Dans les premiers temps, les indigènes rapportaient à cette croyance mes questions continuelles sur leurs idées concernant les morts. Ils pensaient que je voulais par leur entremise entrer en rapport avec les esprits, afin de me procurer une ou deux cargaisons de beaux objets... Les premiers blancs qui arrivèrent dans le pays furent pris pour des revenants *manakai* ou *markai* ce qui, comme *oboro,* signifie « esprit d'une personne morte ». Les habits sont désignés par *oboro-tama,* c'est-à-dire « peau d'un esprit ». Landtman. *The folk tales of the Kiwai Papuans. Acta societatis scientiarum fennicæ,* XLVII, p. 181.

de leurs parents morts, croyant en trouver quelques-uns parmi la population du lieu. A leur retour à San Salvador, les gens s'enquirent auprès d'eux de leurs parents morts, et ils furent déçus en apprenant que pas un n'avait été vu à Banana. Et cela à San Salvador, quatre cents ans après que les premiers blancs sont venus vivre là ! Les indigènes croient aussi que les conserves de viande sont faites de chair humaine. Ils avaient toujours entendu dire que les blancs achetaient les esprits des hommes, et maintenant qu'ils ont vu les boîtes de conserves, il n'y a plus de mystère pour eux : ils savent ce que les blancs font de ces esprits. La demeure des blancs, sans aucun doute, est au fond de la mer ; car, sur la côte, on voit les bateaux surgir lentement du large, en premier lieu les mâts, puis la coque[1]. »

On imagine aisément ce que des objets comme la boussole, la lunette d'approche, les jumelles, les miroirs, etc... ont pu causer de surprise et de frayeur aux primitifs quand ils les ont vus pour la première fois. Invariablement, ils ont conclu aussitôt, sans chercher plus loin, que les blancs étaient de bien puissants sorciers. Les objets les plus ordinaires prêtent à la même interprétation. « Le savon, dit M. Macdonald, est une grande nouveauté pour les indigènes. La sensation particulière que donne le contact des étoffes savonnées les amuse beaucoup. Ils croient que le savon est une « médecine » pour étoffes, et ils se fiaient surtout à sa vertu magique, plutôt qu'au fait d'en frotter les étoffes[2]. »

Les remèdes, comme on sait, ceux des docteurs indigènes et encore davantage ceux des blancs, n'agissent pas par leurs propriétés naturelles, mais bien par une in-

1. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, I, p. 252-53.
2. Rev. J, Macdonald. *Africana*, II, p. 96.

fluence mystique. Dans la pensée des indigènes, les conversions obtenues par les missionnaires sont dues à une action du même genre. « Beaucoup d'entre eux, dit Moffat, alarmés par les progrès que faisait « la médecine de la « parole de Dieu », selon leur expression, se plaignaient hautement du nouvel ordre de choses qui commençait, et quelques-uns étaient si résolument opposés à la nouvelle doctrine, qu'ils déménageaient pour s'établir à distance, hors de portée de l'atmosphère chrétienne... Il y en eut qui se demandèrent avec inquiétude si l'eau du fleuve, qui passait devant nos maisons, ne recevait pas peut-être une infusion qui les transformerait, eux aussi, quand ils en boiraient[1]. » — Le fait suivant montre bien comment les indigènes se représentent les opérations magiques qui peuvent engendrer la conversion. « En 1856, un jeune homme était instruit en vue du baptême... Sa famille en fut épouvantée, et elle crut qu'elle allait le perdre. Sous le prétexte que son père était malade, et désirait le voir, on l'attira donc loin de la mission, dans son pays natal, et l'on essaya d'abord, avec toutes les représentations et les prières imaginables, de le ramener au paganisme. Comme son absence se prolongeait, des habitants de la mission vinrent le chercher. On leur répondit qu'il était mort et enterré. En fait, on l'avait enchaîné et caché. Ensuite, on lui avait fait prendre une médecine pour guérir son abominable « maladie de croyance » ; on avait lessivé ses habits et sa chemise, pour en expulser aussi tout ce qui pouvait être le siège du poison de la foi[2]. »

En Afrique orientale, « les Baluba... appellent aussitôt du nom de sortilèges (*Zaubermittel*) tous les objets qu'ils n'ont jamais vus, et dont ils craignent qu'ils ne leur por-

1. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 576.
2. Dr Wangemann. *Die Berliner Mission im Zululande*. p. 197 (Lettre du missionnaire Posselt).

tent malheur... Je passais à leurs yeux, avec tout ce que je possédais, pour le sorcier le plus redoutable, et ma présence ne pouvait rien signifier de bon pour leur pays. Quand je tirais ma montre, ou une boussole, c'était une alarme générale[1]. » En effet, ces objets inconnus doivent avoir des propriétés extraordinairement nuisibles, et l'on ne saurait se mettre trop vite à l'abri. Presque partout, en particulier, l'appareil photographique paraît spécialement dangereux.

« Les indigènes ignorants, dit M. Junod, ont une répulsion instinctive quand on veut les photographier. Ils disent : « Ces blancs vont nous voler et nous emporter « au loin, dans des pays que nous ne connaissons pas, et « nous resterons des êtres privés d'une partie de nous-« mêmes. » Quand on leur montre la lanterne magique, on les entend qui plaignent les personnages représentés sur les images, et qui ajoutent : « Voilà ce qu'ils font de nous « quand ils ont nos photographies ! » — Avant que la guerre de 1894 éclatât, j'étais allé montrer la lanterne magique dans des villages païens éloignés. Les gens m'accusèrent d'avoir causé ce malheur, en faisant ressusciter des hommes morts depuis longtemps[2]. »

Même lorsque les indigènes sont en contact avec les blancs depuis de longues années, il suffit d'un léger changement dans ce qu'ils ont l'habitude de voir pour exciter de vives alarmes parmi eux. Par exemple, un steamer à quatre mâts apparaît à Ambriz. « Jamais encore on n'avait rien vu de pareil : un bateau avec quatre tiges ! et sans prendre le temps de s'informer, tous les noirs s'enfuient d'Ambriz. Même scène lorsque le steamer reparut, venant de Loanda. Ce ne fut qu'après de nombreux voyages que les indigènes cessèrent d'en avoir peur. La seule raison

1. H. von Wissmann, Wolf... *Im Innern Afrikas*, p. 229.

2. H, A. Junod. *The life of a South African tribe*, II, p. 340.

qu'ils donnèrent était qu'ils n'en avaient jamais vu auparavant, et que par conséquent ce devait être un signe que les blancs allaient faire quelque chose qu'eux, les noirs, ne pouvaient pas comprendre[1]. »

Les observations de ce genre sont innombrables. J'en rapporterai simplement quelques-unes, empruntées à des sociétés inférieures du Pacifique du Sud, qui font bien voir comment le sentiment de crainte, à l'aspect d'un objet inconnu, est si prédominant que tout autre se trouve d'abord exclu. Par exemple, chez les Narrinyeri, « je me rappelle bien la première fois que des femmes indigènes entendirent sonner notre pendule. Elles écoutèrent avec surprise, puis demandèrent vite, à voix basse : « Quoi elle « dire ? », et se précipitèrent hors de la maison, terrifiées, sans attendre qu'on leur répondît[2]. »

Avant la venue des Européens, les Australiens n'avaient jamais vu d'eau bouillante. « Lorsque Pamphlet arriva parmi eux, ils n'avaient pas plus l'idée que l'eau pût devenir très chaude que de la voir se solidifier. Quand il en fit chauffer dans un vase de fer-blanc qu'il avait sauvé du naufrage, toute la tribu se groupa autour des naufragés et regarda le vase, jusqu'au moment où l'eau commença à bouillir : aussitôt, ils prirent tous leurs jambes à leur cou, en poussant des cris et des hurlements. Impossible de leur persuader de revenir, excepté quand ils le virent vider l'eau et nettoyer le vase. Alors ils se risquèrent à revenir lentement, et ils couvrirent de sable, avec soin, l'endroit où l'eau avait été versée. Pendant toute la durée du séjour de nos compatriotes chez eux, ils ne purent se faire à cette ébullition de l'eau[3]. »

1. J. J. Monteiro. *Angola and the river Congo*, I, p. 124-25.
2. Rev. G. Taplin. *The Narrinyeri tribe*, p. 68.
3. *Narrative of M. Oxley's expedition to survey Port Curtis and Moreton Bay* in *Field geographical memoirs on New South Wales* (1825), p. 59-60. Cf. G. Taplin. *The Narrinyeri tribe*, p. 42.

La première expérience du fer, dont les primitifs deviennent ensuite si avides, paraît ressembler beaucoup à celle de l'eau bouillante. « Je recueillais des mots, dit M. Macgillivray, d'un indigène très intelligent dont je m'étais assuré l'attention en lui offrant de temps en temps quelques petits présents, lorsque j'eus l'occasion de lui montrer du doigt une sorte d'écope en bambou qui était dans le canot, pour lui en demander le nom. A ma grande surprise, cet homme... prenant un morceau de bois, me fit voir que cette écope servait en réalité de couteau. Pour ne pas demeurer en reste avec lui, je pris un couteau ordinaire, et je me mis à tailler vigoureusement, afin de lui montrer la supériorité de nos couteaux sur le sien. Aussitôt, il se mit à donner des signes de terreur, parla à ses compagnons avec émotion, attira leur attention sur moi, en imitant les mouvements que j'avais faits pour couper le bois ; après quoi son canot quitta notre navire. Il refusa d'accepter le couteau, — comme je sus ensuite que les indigènes avaient fait pour les outils en fer qu'on leur avait proposés, — et tous mes efforts pour le ramener furent vains [1]. »

A Ualan, aux îles Carolines, un canif est pour les indigènes, pourtant déjà accoutumés aux blancs, l'objet d'une admiration sans bornes. Plusieurs veulent l'essayer. « Je ne voulus pas paraître manquer de complaisance, bien qu'il fût à craindre qu'ils ne pussent pas s'en servir tout seuls convenablement. L'un d'eux, en effet, se coupa le doigt. La blessure était insignifiante ; néanmoins, toute la compagnie manifesta une terreur extrême. Le blessé tomba dans un abattement si profond, qu'il demeurait assis, immobile, les yeux fermés, comme un homme qui s'attend à une mort immé-

1. J. Macgillivray. *Narrative of the voyage of H. M. S. Rattlesnake*, I, p. 297 (îles Pariwara).

diate[1]. » Von Kittlitz eut grand peine à le rassurer, en lui montrant sur lui-même des cicatrices de coupures. Cet incident prouve assez que les indigènes ne regardaient pas le canif avec les mêmes yeux que les Européens. Pour eux, ce morceau de fer si fin était doué d'un pouvoir occulte extraordinaire, et, par suite, la moindre blessure faite par lui risquait d'être mortelle.

Pareillement, « ce que les indigènes admiraient le plus, c'était la petite boîte où se trouvaient, d'après ce que leur avaient dit les indigènes de Port Moresby, des objets qui montraient les chemins, qui indiquaient le vent, les altitudes, le temps. J'ouvris la boîte, et en leur montrant le baromètre, le thermomètre, la boussole, j'essayai de leur en expliquer l'usage. « Ferme, ferme vite ! Ote tout ça, « vite, vite ! Ou bien nous allons tous tomber malades[2] ! »

Bref, quelle que soit la forme de l'activité des blancs qui s'impose à l'attention des indigènes, quand l'habitude ne les a pas encore trop familiarisés avec elle, ils l'interprètent aussitôt, sans hésiter, ni réfléchir, d'une façon toujours semblable. Le docteur qui les soigne, l'explorateur ou le traitant qui traverse leur pays, le missionnaire qui s'y établit et leur explique l'Evangile, s'il réussissent dans leurs entreprises, ne le doivent jamais qu'à leur pouvoir magique, dont les « médecines » sont le véhicule. Aussi bien, c'est d'après le succès même que la valeur de ces « médecines » est estimée, et c'est de cette valeur que dépend, à son tour, le prestige des blancs.

Il semble donc peu exact de dire, comme on l'a fait souvent, que les primitifs ne craignent et ne respectent que la force. Au contraire, ce que les Européens appellent de

1. Von Kittlitz. *Denkwürdigkeiten einer Reise nach dem russischen Amerika, Mikronesien, und durch Kamtschatka*, II, p. 27-28.

2. J. Chalmers und W. W. Gill. *Work and adventure in New-Guinea*, p. 132 (Kabadi district.)

ce nom, ils ne le conçoivent même pas, et, par suite, ils y paraissent indifférents. S'ils cèdent à la force brutale, c'est sans l'avoir comprise. Ce qui leur inspire crainte et respect, c'est la force mystique, c'est-à-dire les puissances invisibles dont les blancs savent s'assurer le concours, et qui seules rendent efficaces et irrésistibles leurs instruments et leurs armes.

CHAPITRE XII

LE MISONÉISME DANS LES SOCIÉTÉS INFÉRIEURES

Après avoir essayé d'analyser la mentalité primitive, du moins dans les caractères essentiels de sa structure et de son mécanisme, il serait d'un grand intérêt d'examiner comment elle évolue, et selon quelles lois. Par malheur, les éléments nécessaires pour un travail de ce genre nous font encore défaut. A de rares exceptions près, les sociétés inférieures n'ont pas d'histoire. Leurs mythes, d'ailleurs si instructifs, n'en tiennent pas lieu. Le peu que nous savons avec précision de leurs institutions et de leurs langues ne nous permettrait que des hypothèses arbitraires.

Dès à présent, cependant, il est possible de formuler une remarque générale, fondée sur le témoignage d'un grand nombre d'observateurs. Les sociétés primitives, en général, se montrent hostiles à tout ce qui vient du dehors, à moins pourtant qu'il ne s'agisse de tribus voisines semblables à elles-mêmes, de même sang, de mêmes mœurs et de mêmes institutions, et avec qui elles vivraient en bons termes. De l'étranger proprement dit, elles n'empruntent ni n'acceptent rien. Il faut que les changements, même si ce sont incontestablement des progrès, leur soient imposés. Si elles demeurent libres de les accueillir ou de les rejeter, leur choix n'est pas douteux. Elles forment comme des systèmes clos où tout ce qui entre risque de

déclencher un processus de décomposition. Ce sont comme des organismes capables de vivre fort longtemps, tant que le milieu extérieur varie peu, mais qui, si des éléments nouveaux y font irruption, dégénèrent rapidement et meurent.

Au point de vue physiologique, on sait que le contact des blancs, dans presque toutes les régions (Amérique du Nord et du Sud, Polynésie, Mélanésie, etc.) a été fatal aux sociétés indigènes. La plupart d'entre elles, décimées par les maladies que les nouveaux venus apportaient, ont disparu. Beaucoup de celles qui restent achèvent de s'éteindre. Au point de vue social, des phénomènes précisément analogues se produisent. Les institutions des primitifs, comme leurs langues, se décomposent vite, dès qu'il leur faut subir la présence et l'action des blancs.

Que les sociétés primitives soient incapables de supporter ce choc, on aurait pu le prévoir d'après leur structure, qui les rend si différentes de celles où nous vivons, et si vulnérables. Les ancêtres, récents et lointains, les esprits et puissances invisibles de toutes sortes, les espèces qui peuplent l'air, les eaux et le sol, la terre même, et jusqu'aux rochers et aux accidents de terrain, tout ce qui se trouve dans les limites de la localité occupée par le groupe social lui « appartient », comme on sait, au sens mystique du mot. Réciproquement il est lié, par un réseau complexe de participations, à la localité même et aux puissances invisibles qui y résident et y font sentir leur action. Dès lors, les rapports qui nous paraissent le plus naturels et le plus inoffensifs entre des sociétés humaines risquent d'exposer le groupe à des dangers mal définis, et d'autant plus redoutés. Le plus léger contact avec des inconnus, le simple fait de recevoir d'eux des aliments ou des engins peut conduire à des catastrophes. Qui sait comment telle ou telle puissance occulte aura pu en être

affectée, et ce qui en résultera? De là, chez les primitifs, des signes de crainte et de défiance que les blancs interprèteront souvent comme de l'hostilité, puis du sang versé, des représailles, et parfois l'extermination du groupe. Si au contraire des relations s'établissent, si un commerce suivi a lieu entre les blancs et les indigènes, surtout si nombre de ceux-ci vont vivre et travailler chez les blancs, à la suite d'un « engagement » plus ou moins volontaire, les conséquences, le plus souvent, ne sont pas moins lamentables. En très peu de temps l'indigène, brusquement exposé à des influences nouvelles, en vient à mépriser et à oublier ses traditions. Sa moralité propre tend à disparaître. Il se met à parler une sorte de *sabir* ou de *pidgin-english*. La conscience sociale du groupe s'affaiblit, et aussi sa volonté de vivre.

Toutefois, aussi longtemps qu'elle subsiste, tant que le groupe social se sent être une force vivante et n'abandonne pas la lutte, il repousse, comme par une sorte d'instinct, les éléments nouveaux que l'étranger lui apporte. C'est ainsi, comme on va le voir, qu'il convient de comprendre ce que l'on appelle d'ordinaire le misonéisme des sociétés primitives. Laissées à elles-mêmes, elles sont de dispositions conservatrices, mais il n'est pas sûr qu'elles soient plus hostiles que d'autres à certaines innovations. Leurs institutions varient, bien que lentement; et il semble qu'elles acceptent des changements, quand ils sont proposés par des autorités qu'elles respectent, et sous une forme qui ne leur donne aucune inquiétude : MM. Spencer et Gillen le disent formellement au sujet des Arunta[1]. En tout autre cas, une défiance opiniâtre, insurmontable, s'éveille et persiste.

1. Spencer and Gillen. *The native tribes of Central Australia*, p. 324.

I

En premier lieu, presque jamais des primitifs n'accepteront d'emblée des aliments, inconnus ou même connus, offerts par des étrangers. Le fait a été constaté bien des fois. Par exemple, en Nouvelle-Guinée anglaise, où les administrateurs ont souvent affaire à des indigènes qui n'ont pas encore vu d'Européens, « les nombreuses tribus d'indigènes que nous rencontrâmes pendant notre exploration nous témoignèrent une entière confiance en nous, après que nous eûmes réussi à établir des relations amicales avec eux, venant souvent à notre camp, s'asseyant le soir à notre feu, et amenant leurs femmes et leurs enfants pendant le jour pour voir les « visages pâles » ; mais tous, sans exception, ont refusé même de goûter les aliments que nous leur offrions, bien qu'ils consentissent à les accepter ; ils les enveloppaient de feuilles, sans doute comme des curiosités [1]. » — « Les indigènes d'Arabi River, dit un autre administrateur, sont maintenant nos amis. Le directeur du magasin leur fit des présents ; il leur donna aussi des aliments, mais ils ne voulurent pas y toucher [2]. » Il suffit même, pour que cette répugnance se manifeste, que les aliments ne soient pas préparés à la façon habituelle. « Les indigènes de la tribu Managulasi ne connaissent pas l'usage des pots de terre et font toute leur cuisine sur des pierres ; en fait, ils refusent de manger les aliments préparés autrement. J'ai vu deux indigènes d'un district voisin mourir presque de faim, parce qu'ils n'avaient pas les pierres indispensables pour cuire leur nourriture [3]. »

1. *Annual Report, Papua*, 1911, p. 170.
2. *Ibd.*, 1914, p. 89.
3. *Ibd.*, 1912, p. 128.

Dans les légendes recueillies chez les Papous de Kiwai (Nouvelle-Guinée) par M. Landtman, on voit s'exprimer, sous diverses formes, la crainte inspirée aux indigènes par les aliments qu'ils ne connaissent pas. « Sépuse laissa une banane mûre tout près de Sido. Celui-ci, après l'avoir mangée, tomba « mort » (c'est-à-dire évanoui), n'étant pas habitué à cette sorte d'aliment[1]. » — « Bidja fut le premier à prendre du poisson ; jusque-là les gens de Mawata se contentaient de ramasser des coquillages. Ils désignaient les poissons par le nom d'*ebihare* (êtres mystérieux), et s'en écartaient. Bidja, qui a été instruit en rêve par un esprit, pêche une raie, la fait cuire, et la mange, à la grande frayeur de ses compagnons. Contrairement à leur attente, ils virent le lendemain que Bidja ne se portait pas plus mal pour avoir mangé de l'*ebihare*... Depuis ce jour, les gens quittèrent leur travail dans les jardins et allèrent à la pêche[2]. » Ailleurs, un personnage mythique voit pour la première fois des noix de coco. « Il en éplucha une, l'ouvrit, et, par manière d'essai, donna un morceau du noyau à un chien auquel il ne tenait pas beaucoup, — qui n'était pas un des meilleurs. Mais les chiens se jetèrent tous d'un bond sur celui qui avait reçu le morceau de noix de coco, le lui arrachèrent et le dévorèrent. Ils s'en léchèrent les lèvres, et firent entendre par leurs aboiements qu'ils en redemandaient. L'homme attendit quelque temps, et comme rien ne se produisait, « Oh ! c'est bon à manger », se dit-il ; il en goûta lui-même, etc.[3]. » Il pensait que les chiens allaient être victimes de leur imprudence.

Cette méfiance et ces précautions s'expliquent par beaucoup de raisons, et surtout par les deux suivantes. Tout

1. G. Landtman. *The folk tales of the Kiwai Papuans. Acta societatis scientiarum fennicæ*, XLVII, p. 95.

2. *Ibd.*, p. 212.

3. *Ibd.*, p. 318.

ce qui est inconnu est suspect : qui sait quelle puissance nocive se dissimule peut-être dans l'aliment en apparence inoffensif qui s'offre à l'indigène ? En présence d'un fruit qu'il ne connaît pas, en pays inexploré, le blanc s'abstiendra jusqu'à ce qu'il sache que ce fruit n'est pas vénéneux. De même, un aliment nouveau donnera à craindre au primitif qu'il ne soit le véhicule d'un maléfice mortel, et rien ne pourra le persuader d'y goûter. En second lieu, manger n'est pas seulement pour lui la satisfaction d'un besoin élémentaire. C'est un acte dont la signification et les conséquences mystiques peuvent être d'une importance capitale. La substance de l'aliment s'incorpore à celle même de l'homme qui le consomme : la participation est si intime, que les deux substances ne font plus qu'une. Ce que le primitif mange, fait partie de son moi. Dans un très grand nombre de sociétés inférieures, chacun, comme on sait, recueille soigneusement les moindres restes de son repas et les emporte pour les jeter à l'eau, les brûler, ou les détruire de quelque autre façon ; si ces restes tombaient au pouvoir d'un ennemi, celui-ci serait dès lors maître de la vie de l'imprudent. A plus forte raison se gardera-t-on, par conséquent, d'introduire en soi et de s'assimiler une substance inconnue qui peut être mortelle. On ne mangera donc que les aliments dont l'expérience passée garantit l'innocuité, et dont l'effet bienfaisant s'explique par les relations mystiques établies entre le groupe social et certaines espèces animales et végétales. Souvent des cérémonies spéciales, à certaines époques de l'année, expriment dramatiquement, rajeunissent, et fortifient ces relations, d'où dépend la vie même du groupe social.

Une croyance rapportée par M. Spencer montre bien quelles peuvent être, selon les indigènes, les conséquences de l'introduction d'un aliment nouveau dans leur régime. « L'existence de métis, dans plusieurs tribus de l'Australie

du Nord, a été d'abord universellement expliquée par leurs mères de la façon suivante : « Moi trop mangé farine « de l'homme blanc ». La différence essentielle, à leurs yeux, entre leur vie avant qu'elles fussent entrées en contact avec les blancs, et après, n'était pas les relations sexuelles qu'elles avaient eues avec eux, mais le fait qu'elles avaient mangé de la farine blanche, ce qui naturellement avait affecté la couleur de leur progéniture[1]. » Les noirs n'ont pas tardé à trouver insuffisante cette explication. Mais ils avaient commencé par l'accepter, ainsi que leurs femmes, et c'était la première qui devait se présenter à leur esprit.

De même, si la cuisine des blancs inspire aux primitifs une répugnance insurmontable, c'est aussi à cause des influences malignes qui peuvent émaner de leurs ustensiles. Aux yeux des Maoris de la Nouvelle-Zélande, il n'y avait pas de souillure pire que celle qui provenait des instruments de cuisine. Chez les Tarahumares du Mexique, « quelques-uns d'entre eux, après avoir mangé dans mes assiettes et dans mes tasses, allaient à la rivière se rincer la bouche et se laver les mains avec soin, pour se délivrer de tout mauvais principe qui aurait pu rôder dans les ustensiles de l'homme blanc[2]. »

Pour les mêmes raisons, des soupçons analogues s'étendent à tous les objets en qui l'on peut craindre une influence maligne du même genre, parce qu'ils viennent d'une origine dont on n'est pas sûr. Ainsi, on a vu que des insulaires des Nouvelles-Hébrides refusent de recevoir des objets rapportés par un des leurs qui a vécu chez des blancs ; ils les mettent en observation, ou pour mieux dire, en quarantaine. En Afrique du Sud, une fois familiarisés avec les missionnaires, les Béchuanas leur avouent que

1. B. Spencer. *The native tribes of the Northern territory of Australia*, p. 25-26.
2. C. Lumholtz. *Unknown Mexico*, I, p. 224.

les présents envoyés par eux au roi du pays, lors de leur première apparition dans la contrée, ne lui ont pas été remis : on avait peur qu'il ne s'ensuivît quelque malheur pour le roi. Les faits de ce genre sont innombrables. Sans y insister davantage, je remarquerai seulement qu'ils seraient mal définis par le mot de « misonéisme ». Ce n'est pas uniquement, ni proprement, en tant que nouveaux que les aliments et les objets inconnus sont repoussés ; c'est aussi, et surtout, en tant que véhicules possibles d'influences funestes.

II

S'agit-il d'abandonner une coutume traditionnelle, ou d'adopter délibérément une pratique jusque-là inconnue, la résistance est aussi vive qu'opiniâtre. Les observateurs, et surtout les missionnaires, en ont bien vu la raison. « Le naturel de la Nouvelle-Guinée, dit M. Newton, est intensément conservateur : il fait ce que son père, son grand-père et son aïeul ont fait. Ce qui était assez bon pour eux est assez bon pour lui, comme le dit l'homme de Wadau qui fabriquait une embarcation, et qui rejeta avec mépris le conseil d'y mettre une large et confortable plateforme au centre, comme font les gens de Boianai, au lieu des deux misérables petits sièges aux extrémités que construisent ceux de Wadau. « Non, ce n'est pas notre coutume », répondit-il. Peut-être aussi les gens de Boianai auraient-ils pu voir là un empiètement sur leur droit d'invention[1]. »

Le même missionnaire raconte que les indigènes, à une certaine grande fête, immolaient des porcs de la façon la plus lente et la plus cruelle, et qu'on leur avait imposé de tuer désormais les victimes plus vite et plus humaine-

1. H. Newton. *In far New-Guinea*, p. 125-6.

ment. La fête revient, et de grand matin on commence à tuer les porcs. Vers la fin, quelques vieillards se sentirent inquiets de cette redoutable violation de coutume ; une délégation vint dire aux missionnaires qu'il fallait absolument qu'au moins un porc fût tué à l'ancienne mode des indigènes, afin que les manguiers pussent entendre les cris de la bête : autrement, ils ne porteraient pas de fruits[1].

En Nouvelle-Guinée allemande, « les noirs laissent la magnifique écaille de la tortue brûler avec le reste. C'est la coutume : ils ne s'en écartent pas. Nous leur avons souvent fait observer que cette écaille a une grande valeur, qu'ils pourraient avec elle se procurer beaucoup d'argent, etc. Jusqu'à présent, nous avons prêché dans le désert. Pour nous consoler, ils nous promettaient toujours de changer de méthode « la prochaine fois », et la fois suivante, ils faisaient juste comme auparavant. Ils n'ont pas le courage d'abandonner les vieilles coutumes... c'est l'énergie qui leur manque[2]. »

En Nouvelle-Poméranie, « quand un bateau est en marche, le balancier est à gauche. Si les vagues viennent de ce côté, il sert efficacement à les briser. Comme ces bateaux sont semblables à l'arrière et à l'avant, on penserait que, lorsque les vagues viennent de droite, les indigènes naviguent de façon que le balancier soit aussi à droite. Pas du tout. Le Canaque a une telle horreur pour toute innovation, qu'il s'obstine à marcher avec le balancier à gauche, même lorsque les vagues viennent de droite, et remplissent d'eau son embarcation. Quand je discutais avec eux sur ce point, les indigènes m'accordaient tou-

1. *Ibd.*, p. 154.

2. P. Fritz Vorman, S. V. D. *Das tägliche Leben der Papua (unter besonderer Berücksichtigung des Valman Stammes auf Deutsch Neu Guinea). Anthropos*, XII-XIII, (1907), p. 901.

jours qu'un changement de leur coutume n'aurait que des avantages, et je me suis toujours demandé si c'était par obstination qu'ils y restaient attachés, ou si c'était faute de pouvoir se décider que, comprenant le mieux, ils étaient incapables de l'adopter[1]. »

Bref, comme le disent les missionnaires de Nias, « les indigènes ne connaissent et ne veulent rien d'autre que ce qu'ils ont déjà, et ils en sont entièrement satisfaits. Ils ne désirent rien de mieux[2]. » Tel est le fait : on en aperçoit sans peine les raisons, à peu près identiques partout. En abandonnant ou en modifiant les manières de faire traditionnelles, en adoptant de nouveaux procédés, on s'exposerait, pour un avantage, même certain, mais en tout cas non indispensable, à d'incalculables dangers, et en particulier à la colère des ancêtres, ces membres si puissants du groupe social. Cette crainte est ouvertement exprimée par les indigènes de l'île Kiwai (Nouvelle-Guinée). « Mes amis venaient de me décrire certaines cérémonies qu'ils accomplissent afin de faire prospérer les moissons, et ils étaient vraiment pleins d'inquiétude : était-il sage d'adopter la nouvelle religion ? Ils se rendaient fort bien compte qu'elle exigeait d'eux qu'ils abandonnassent ces rites. Mais alors, s'ils ne faisaient plus ce que leurs pères avaient fait, comment les ignames et le sago pourraient-ils pousser ? C'est très joli pour *Tamate* (le blanc, le missionnaire) : tout ce qu'il mange, il le trouve dans les boîtes qu'on lui envoie de Thursday Island. Mais nous[3] ? »

En Afrique australe, un Européen veut essayer de rendre sédentaires des Bushmen. « Il s'efforça de leur persuader d'acheter des chèvres avec des plumes d'autruche ou avec les peaux des animaux qu'ils tueraient à la chasse. Cette

1. Pfeil (Graf J.) *Studien und Beobachtungen aus der Südsee*, p. 92.
2. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1895, p. 217.
3. A. C. Haddon. *Head hunters, black, white and brown*, p. 98.

proposition les fit rire aux larmes. Ils lui demandèrent si jamais leurs ancêtres avaient élevé des animaux domestiques, et ils lui firent comprendre qu'ils étaient bien résolus, sinon à en élever, du moins à en manger tout de même, comme leurs aïeux avaient toujours fait[1] ». Une suggestion analogue, faite par un missionnaire allemand, fut accueillie exactement de même. « Je les exhortai, dit-il, à demeurer ici, à défricher des jardins, et à planter du blé ; je m'offris à leur donner des semences. Mais ils partirent d'un éclat de rire, et ils répondirent que, s'ils le faisaient, ils en mourraient[2]. »

Chez les Bantous, dont les sociétés présentent une organisation déjà assez complexe, l'esprit conservateur n'est pas moins fort. Il était vain, par exemple, d'essayer de détourner les Cafres de leurs horribles procédures contre les sorciers. C'est la coutume. Contre ce mot magique, tous les arguments sont sans force. « Que diraient les esprits de nos ancêtres, si nous rompions avec nos coutumes ? Leur colère, pour nous punir, rendrait stériles nos femmes et nos champs, et l'homme blanc achèverait de « manger » notre terre[3]. » — « Autrefois, dit le Rev. Philip, il était contre l'usage, chez les Béchuanas, de déroger aux coutumes de leurs ancêtres. Quand on les pressait de planter du blé, ou autre chose, ils répondaient toujours que leurs ancêtres étaient plus sages qu'eux, et s'étaient pourtant contentés de faire comme ils avaient fait. Ils regardaient toute innovation comme une insulte à la mémoire de leurs ancêtres[4]. » Les premiers missionnaires français dans cette région ont rendu le même témoignage. « D'après les notions

1. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*. p. 63.
2. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1897, p. 49.
3. Fr. Ægidius Müller. *Wahrsagerei bei den Kaffern*. *Anthropos*. II, p. 48-9.
4. Rev. J. Philip. *Researches in South Africa* (1828), II, p. 118.

des naturels, dit Casalis, on ne saurait provoquer plus directement la colère des générations divinisées, qu'en se départissant des préceptes et des exemples qu'elles ont laissés après elles [1]. » — « Demandez aux Bassoutos le pourquoi de ces coutumes : ils seront incapables de vous répondre. Ils ne réfléchissent pas. Ils n'ont ni théories ni doctrines. Pour eux, la seule chose qui importe, c'est l'accomplissement de certains actes traditionnels, le contact gardé avec le passé et les trépassés [2]. »

La règle suprême est donc de faire ce que les ancêtres ont fait, et de ne faire que ce qu'ils ont fait. Les plus anciens observateurs en ont cité de nombreux exemples. « Les Matchappees, dit Campbell, sont très friands de pommes de terre, mais on n'a jamais pu obtenir qu'ils en plantent, parce qu'elles ne ressemblent à rien de ce que leurs ancêtres leur ont transmis [3]. » Un contemporain de Campbell écrit, au sujet de la même tribu. « Leur horticulture ne comprend pas le tabac, et c'est une circonstance bien surprenante si l'on réfléchit à quel point ils ont la passion de fumer, et que les nations situées au delà de la leur, comme aussi les Hottentots à Klaarwater, cultivent cette plante avec succès : ils l'ont donc vue, et elle leur est bien connue. Mais c'est là une nouvelle preuve de la force de la coutume, et de la lenteur avec laquelle les hommes non civilisés acceptent le progrès, quand il contredit leurs habitudes traditionnelles ou leurs préjugés. Car, lorsqu'on leur demanda pourquoi ils ne cultivaient pas eux-mêmes du tabac, au lieu d'en mendier de chaque étranger qui passe par chez eux, ils répondirent qu'ils n'en savaient pas la raison, mais que ce devait être parce qu'ils n'avaient jamais eu coutume de le faire. Toutefois, ils reconnurent

1. *Missions évangéliques*, XV (1840), p. 122.
2. *Ibd.*, LXXXII, 2 (1907), p. 336 (Dieterlen).
3. Rev. J. Campbell. *Travels in South Africa* (2d journey) I, p. 101.

que la culture de cette plante et de plusieurs autres végétaux utiles, que je leur indiquai, serait désirable, et cet aveu prouve qu'ils n'étaient pas absolument opposés à en faire l'essai[1]. » Il se peut, mais ce dernier point reste douteux. L'assentiment des indigènes signifie surtout, à ce qu'il semble, qu'ils tiennent à ne pas contredire le blanc. Il ne préjuge rien de ce qu'ils feront en réalité.

« Les chefs décédés, dit M. Junod, sont les dieux de la nation. Ce qu'ils ont fait, c'est ce qui doit être fait encore ; la manière en laquelle ils ont vécu, c'est la norme suprême ; les traditions que les ancêtres ont léguées à leurs successeurs constituent le plus clair de la religion et de la morale de ces peuples. La coutume, transmise dès les temps préhistoriques, c'est la loi. Personne ne songe à s'en affranchir. Faire autrement que les autres, *psa yila*, c'est défendu. Ce serait une atteinte portée à l'autorité divine des ancêtres, un sacrilège. Ce principe est maintenu d'autant plus fermement que la tribu est plus pure d'éléments étrangers, et moins soumise aux influences extérieures[2]. »

Ce caractère d'inviolabilité s'étend à toutes les coutumes : par exemple, à la division du travail entre les sexes, qui d'ailleurs repose parfois sur des raisons mystiques essentielles[3]. Chez les Béchuanas, Moffat voyait un jour la femme d'un grand personnage qui, aidée de quelques autres, construisait une case, et qui se préparait à grimper sur le toit en s'aidant d'une branche d'arbre. Il fit la remarque que les femmes devraient bien passer à leurs maris cette partie du travail. Eclat de rire général. « Mahuto, la reine, et plusieurs hommes s'approchèrent pour demander ce qui mettait ainsi tout le monde en joie. Les femmes répétèrent la proposition étrange, et, à leurs

1. Rev. J. Burchell. *Travels in the interior of southern Africa*, II, p. 588.
2. H. A. Junod. *Les Ba-Ronga*, p. 226-27.
3. Cf. *supra*, ch. X, p. 360-65.

yeux, comique, que j'avais faite, ce qui provoqua une nouvelle explosion de rire. Mahuto, femme intelligente et sensée, dit que mon idée était bonne, quoiqu'impraticable, et qu'elle pensait souvent que nos coutumes valaient mieux que les leurs[1]. » Réflexion polie, peut-être sincère. Mais jamais cette reine n'aurait changé de propos délibéré une coutume respectée de temps immémorial. Comme on connaît bien le missionnaire, et qu'il parle la langue du pays, les indigènes ne dissimulent pas devant lui ce qu'ils pensent. Faire faire par les hommes un travail de femmes! Cette idée baroque ne pouvait venir qu'à un blanc.

Les règles ainsi imposées par la tradition forment un réseau très compliqué ; chacun trouve pourtant naturel de s'y conformer à tout instant et en tous points. « La superstition, écrit Mauch, intervient très profondément dans la vie et dans la conduite des Makololo, et les actes les plus insignifiants sont réglés par elle : par exemple, la manière de poser le bois sur le feu, la façon de s'asseoir dans la cabane, de tenir le balai ou la cuiller, de satisfaire les besoins naturels, etc. Pour que le soufflet d'un forgeron ait de la force, il faut qu'il soit fait de la peau d'une chèvre écorchée vive ; pour que son fourneau travaille bien, il faut qu'à l'argile soit mélangée une certaine médecine, que pendant la fonte il soit fait un présent de bouillie et de bière, etc.[2]. »

Même une fois établie, une innovation demeure longtemps précaire. C'est un fait bien connu, que l'ancienne coutume est toujours prête à reprendre le dessus (pour des raisons mystiques), et qu'en des circonstances données on y revient en effet. Je n'en rapporterai qu'un exemple. « Chez les Bushongo, le tissu de raphia, introduit il y a plus de trois

1. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*. p. 252-53.
2. Carl Mauch. *Reisen im Innern von Süd Afrika* (1865-72). *Petermann's Mitteilungen. Ergänzungsheft* n° 87, p. 43.

cents ans, est encore de nos jours considéré comme une innovation. Dans toutes les cérémonies, les hauts dignitaires s'habillent d'étoffes d'écorce, les vêtements de leurs ancêtres. Ou encore, quand une femme prend le deuil, elle revêt un habit en étoffe d'écorce ; elle cesse de manger du manioc, lequel est aussi d'introduction relativement moderne, comme si, en obéissant aux anciennes coutumes, elle devait apaiser la puissance qui cause sa douleur [1]. »

Si grande que soit la force de la coutume, si instinctif, pour ainsi dire, le respect qu'elle inspire, des esprits ingénieux et inventifs, dans ces sociétés comme dans les nôtres, sont sensibles à l'attrait de la nouveauté. Qu'arrivera-t-il si un homme s'avise de modifier un procédé établi ? — A moins qu'il ne s'y soit pris avec une extrême prudence, et qu'il n'ait eu la précaution de s'assurer le consentement, je dirais presque, la complicité des personnages influents du groupe, les conséquences peuvent être terribles pour lui. Dans la plupart des sociétés primitives, en particulier dans celles de l'Afrique australe ou équatoriale dont nous venons de parler, il risque sa vie. « Toute la vie de l'indigène, dit le Frère Ægidius Müller, est une chaîne de coutumes qu'il lui faut dévider ; s'il s'en écarte, il tombe sous le soupçon de sorcellerie [2]. » Les exemples abondent : en voici seulement quelques-uns. Dans la région du Congo, « les hommes les plus capables de progrès sont toujours les premiers exterminés. Quand commença le commerce du caoutchouc, les premiers indigènes qui en vendirent furent tués en qualité de sorciers ; il en est de même pour toute innovation [3] ». — Ne pas faire comme

1. Torday et Joyce. *Les Bushongo. Annales du Musée du Congo belge*, Série III, t. II, p. 13.

2. Fr. Ægidius Müller. *Wahrsagerei bei den Kaffern. Anthropos*, II, p. 55.

3. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo* (1900), I, p. 278.

les autres, faire mieux, et surtout faire quelque chose qui ne s'est encore jamais fait : rien n'est plus dangereux. « Il y a vingt-cinq ans à peu près, j'ai connu un forgeron qui, avec le fer d'un cercle de tonneau, avait su fabriquer une très bonne imitation d'un couteau européen. Quand le roi en fut informé, il trouva que le forgeron était trop habile, et il le menaça d'une accusation de sorcellerie, s'il recommençait... L'indigène a le sentiment profondément enraciné en lui que tout ce qui sort de l'ordinaire est dû à la sorcellerie, et il le traite comme tel. Il y a quelques années, j'ai connu une femme-médecine indigène qui soignait avec succès certaines maladies du pays. Elle s'enrichit, et alors les indigènes l'accusèrent de donner la maladie aux gens par maléfice, afin de les soigner et de se faire payer ; car, disaient-ils, comment peut-elle la guérir si aisément, si ce n'est pas elle qui la leur a donnée ? Elle fut obligée d'abandonner son métier, pour ne pas être tuée comme sorcière... L'introduction d'un nouvel article de commerce a toujours valu l'accusation de sorcellerie à celui qui en était le promoteur. On raconte aussi que l'homme qui inventa le procédé pour tirer des palmiers le vin de palme fut accusé de sorcellerie, et qu'il paya sa découverte de sa vie [1]. »

Pourquoi, dans tous ces cas, et dans une infinité d'autres analogues, l'accusation de sorcellerie se présente-t-elle aussitôt à l'esprit des indigènes ? — Cela provient, sans aucun doute, de l'attitude constante de la mentalité primitive qui, de ce qu'elle perçoit ou constate, saute immédiatement à une cause mystique, sans prêter la moindre attention à ce que nous appelons la série des causes et des effets objectifs et visibles. Le forgeron congolais, avec un morceau de fer qui provient d'un cercle de tonneau, arrive à

1. Rev. J. H. Weeks. *Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river*, J. A. I. XXXIX, p. 108.

fabriquer un couteau à l'européenne : nous admirerons l'esprit d'initiative, l'adresse et la persévérance de l'artisan qui, n'ayant à sa disposition que de si pauvres matériaux et des outils si grossiers, a su en tirer un tel parti. La mentalité primitive reste insensible à ces mérites. Elle ne les remarque même pas. Ce qui la frappe, ce à quoi elle s'attache uniquement, c'est la nouveauté inquiétante du résultat obtenu. Comment un couteau pareil à celui des blancs serait-il sorti de la forge, si l'homme n'avait eu une force magique à son service ? Il est donc suspect. Quiconque, comme lui, obtiendra un succès auquel personne n'avait encore pensé, s'exposera à la même accusation. Peu importe qu'il ne fasse pas mystère des opérations qu'il a imaginées et réalisées. Dans la pensée des indigènes, ce n'est pas à elles qu'il doit d'avoir réussi, c'est à une puissance occulte qui seule en a assuré l'efficacité. Aussitôt surgit la question redoutable : comment a-t-il eu cette puissance occulte à sa disposition ? N'est-il pas sorcier ?

En vertu de cette même disposition, « personne ne peut être plus riche que son voisin, et il ne faut pas qu'il acquière sa richesse par d'autres moyens que ceux, ordinaires et courants, de la traite portant sur les produits naturels du pays et de ses plantations. Si un indigène, après une absence aussi longue qu'on voudra, revient à son village avec une quantité d'étoffe, de perles, etc., qui dépasse la moyenne, il est aussitôt accusé de sorcellerie, son bien est distribué entre tous les autres, et souvent, il est condamné à une amende [1] »... Trop bien réussir, obtenir un résultat extraordinairement heureux équivaut, pour la mentalité primitive, à échapper seul à un malheur qui frappe tous les autres, ce qui, selon elle, est toujours dû

1. J. J. Monteiro. *Angola and the river Congo*, I, p. 280-1.

à la sorcellerie, puisqu'il n'y a pas de hasard. Nous en avons vu plus haut des exemples[1] : en voici encore quelques autres. Un Cafre qui, seul de sa troupe, avait guéri de la variole, fut tué pendant la nuit par d'autres membres de sa tribu. Pour justifier ce meurtre, ils alléguèrent que c'était lui qui, par sorcellerie, avait attiré le malheur sur le kraal[2]. — « Pendant une épidémie qui régna ici (aux îles Fidji) il y a quelques mois, comme nous fûmes seuls exempts de la maladie, nos insulaires imaginèrent que nous étions la cause du fléau, et inventèrent un conte à ce sujet. J'avais, disaient-ils, une boîte mystérieuse, et quand je l'ouvrais les fièvres se répandaient dans le pays[3]. »

Aussi, même quand un indigène connaît le moyen d'éviter un malheur qui s'approche, il aimera mieux le subir avec les autres que d'y échapper tout seul, et il n'essaiera pas de s'y soustraire. Chez les Waschambaa, « un indigène sait bien qu'il pourrait chasser la nuée de sauterelles par des cris, en battant du tambour, ou par la fumée d'un feu qu'il se hâterait d'allumer. Mais il n'a pas recours à ces moyens, car si son champ se trouvait ainsi épargné, ses voisins moins heureux l'accuseraient aussitôt de sorcellerie : le fait que seule, sa plantation n'aurait pas souffert, en serait la preuve. Bien plus, ils lui imputeraient d'avoir envoyé les sauterelles sur les champs de ses voisins. C'est pourquoi, pour se défendre contre elles, on n'emploie que des procédés magiques[4]. » Pourquoi les sauterelles sont-elles venues dévorer les récoltes des Waschambaa ? Sûrement une influence magique les a attirées.

1. Cf. *supra*, ch. I, p. 33.

2. *The South African commercial Advertiser* (17 avril 1841). *Extract from the Papers and Proceedings of the Aborigines Protection Society*, II 5, p. 158-59.

3. *Annales de la Propagation de la foi*, XXVIII (1856), p. 387. (Lettre du R. P. Mathieu.)

4. A. Karasek-Eichhorn. *Beiträge zur Kenntniss der Waschambaa Bässler Archiv*, I (1911), p. 182.

Le coupable sera révélé par le fait que son champ aura été le seul épargné. Aux yeux de la mentalité primitive, cette preuve est l'évidence même.

Est pareillement suspect l'homme qui devient très vieux, et qui survit seul à sa génération. Comment a-t-il réussi à prolonger ainsi ses jours, tandis que tous ses contemporains ont disparu ? Si quelque malheur survient, les soupçons se porteront aussitôt sur lui. « Kiala, raconte Bentley, le chef du village, avait des parents à Mpete, à deux heures de distance ; l'un d'eux mourut. L'accusation d'avoir causé sa mort par sorcellerie tomba sur un vieillard de Mpete. Kiala et les siens insistèrent pour qu'il bût le *nkasa*. Aucun devin ne l'avait dénoncé : il n'y avait pas eu d'opération le désignant. Mais ce vieillard avait survécu à tous ceux de sa génération et les gens disaient qu'il avait survécu parce qu'il avait causé leur mort à tous : il était le sorcier, donc, naturellement, il survivait ! Nous avertîmes Kiala, et, par crainte du gouvernement, il n'osa pas laisser les choses suivre leur cours habituel. Il se résolut donc à mettre à mort ce vieillard, sans prendre la responsabilité de le tuer. Une nuit de lune, il arriva à Mpete avec une petite troupe, se saisit du vieillard dans sa case et l'enchaîna. On creusa un trou devant la case, on y mit le vieillard, et on l'enterra vivant. S'il y mourait, ce serait son affaire ; personne ne l'aurait tué [1]. »

Le « misonéisme » que l'on constate dans ces sociétés est donc une conséquence immédiate du conformisme qui, pour des raisons tenant à la nature de la mentalité primitive, y est strictement obligatoire pour leurs membres. Se singulariser de quelque manière que ce soit, est s'exposer. Chez certains Bantous, par exemple, « le fils ne doit

1. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, II, p. 335-6.

aspirer à rien de mieux que ce que le père a eu avant lui. Si un homme a l'audace d'améliorer la construction de sa case, d'y faire une entrée plus grande qu'il n'est d'usage, s'il porte un vêtement plus beau que celui des autres, ou différent, il est aussitôt condamné à une amende ; et il devient, en même temps, l'objet de railleries si mordantes qu'il faut que ce soit vraiment un homme bien hardi pour les braver une seconde fois[1]. » Chez les Cafres, « les rites et les cérémonies ne sont pas choses indifférentes que chacun puisse observer ou négliger comme il lui plaît ; c'est sur elles que repose la confiance du Cafre, et, selon lui, sa vie et son bien-être dépendent de leur accomplissement régulier. Si donc il se mettait à les mépriser et à les négliger, il se déconsidérerait. Sa famille et ses amis le tiendraient à l'écart, comme une personne suspecte, qui sûrement s'adonne à l'art de la sorcellerie : autrement se rendrait-il coupable d'un crime si détestable ? Si quelque malheur frappe alors le kraal, et si l'on a recours à un prêtre pour découvrir le sorcier coupable, toutes les chances sont pour que le prêtre désigne ce suspect comme la cause du malheur, et que celui-ci subisse le supplice des sorciers. Une autre raison qui contribue à empêcher les Cafres de manquer en quoi que ce soit à leurs rites et cérémonies est la crainte superstitieuse qu'ils ont eux-mêmes d'appeler sur eux la colère des ancêtres, s'ils le faisaient, et de s'exposer ainsi à des malheurs surnaturels[2]. »

Ce conformisme tyrannique ne pèse pas aux individus autant qu'on pourrait le croire. Ils y sont accoutumés dès l'enfance, et ils n'imaginent pas, en général, que les choses puissent être autrement. Surtout les rapports de l'individu avec le groupe social (famille, clan, tribu), le rendent aisé

1. Ch. New. *Life, wanderings and labours in Eastern Africa*, p. 110.

2. Colonel Maclean. *A ompendium of Kafir laws and customs*, p. 106.

à supporter. D'un mot, l'individu, dans ces sociétés, est beaucoup moins dégagé de son groupe que dans les nôtres. La solidarité sociale n'y est peut-être pas plus étroite, elle y est sûrement moins complexe, mais elle y a un caractère plus organique et plus vital. L'individu y est davantage, au sens propre du mot, un membre d'un corps. Par exemple, la vendetta sera également satisfaite, que ce soit le meurtrier lui-même ou un autre individu de son groupe qui soit tué par un parent de la victime. Tous les membres d'une famille sont responsables de la dette d'un d'entre eux, etc. « En général, chez les Bassoutos, les actes importants de la vie ne sont pas abandonnés au caprice de l'individu, mais sont réglés et dirigés par la famille tout entière. L'individu n'est au fond jamais majeur, il doit, plus ou moins selon les cas, accepter la tutelle de sa famille, de son clan, ou de sa tribu. L'individu n'est rien par lui seul ; il n'est qu'une partie de la communauté familiale ou nationale [1]. »

Là est l'origine d'un des malentendus les plus fréquents, et les plus durables, entre les missionnaires et les indigènes. Les missionnaires veulent sauver les âmes. Ils mettent tous leurs efforts à persuader chacune de leurs ouailles, homme ou femme, de la nécessité d'abandonner les pratiques païennes et de se convertir à la vraie foi. Mais les indigènes, en général, n'ont aucune idée de leur salut individuel. Ils pensent bien, comme les missionnaires, que la mort n'est que le passage à un autre mode d'existence ; mais ils ne conçoivent pas qu'ils puissent se sauver ou se damner chacun pour son compte personnel. Le sentiment profond et constant qu'ils ont de leur solidarité avec leur groupe, et avec leurs chefs, quand leur société en comporte, les empêche de comprendre ce que le mis-

1. E. Jacottet. *Mœurs, coutumes et superstitions des Bassoutos. Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel*, IX (1897), p. 123, note 2.

sionnaire désire tant pour eux, et même où il veut en venir. La distance est ici trop grande entre la mentalité primitive et la fin qu'on lui propose de poursuivre. Comment l'indigène se représenterait-il sa destinée individuelle dans l'autre monde comme dépendant uniquement de sa foi et de ses actes — sans parler de la grâce divine, — quand il n'a jamais pensé à une telle indépendance de sa personne dans la société où il vit ?

Par suite, les conversions au christianisme, quand elles ont lieu, seront collectives, surtout là où l'autorité d'un chef est déjà établie, et où se personnifie en lui la réalité collective du groupe. « Le besoin de dépendance est chez eux (les Bassoutos), une seconde nature ; et l'on peut dire que déjà, en naissant, ils ont au cou la marque du collier. Leur attachement à leurs chefs est essentiellement quelque chose d'instinctif, tel que celui que les abeilles ont pour leur reine. Jamais il ne leur viendrait à l'esprit qu'ils pourraient bien s'entendre et se concerter pour rompre le joug ; tout au plus, s'il est trop gênant, essaieront-ils de s'y soustraire individuellement en changeant de maîtres [1]. » Supposons que ces maîtres, comme il arrive presque toujours, restent sourds aux objurgations des missionnaires : « Si nous tournons maintenant nos regards du côté des sujets, en laissant ces petits chefs, pétris d'un orgueil ridicule, que nous diront-ils ? « Nous ne sommes « que les chiens de nos maîtres, des enfants sans intel- « ligence. Comment recevrions-nous les choses que nos « maîtres rejettent ? [2] »

De même chez les Barotse. « Tout doit venir de la tête de la nation : si Lewanika nous ordonne d'apprendre, nous apprendrons, s'il refuse votre enseignement, qui

1. *Missions evangéliques,* LXI (1886), p. 447 (Duvoisin).

2. *Ibd.*, XXIII (1848), p. 85 (Schrumpf).

donc oserait agir autrement que lui? » — « La nation n'a qu'une âme, qu'une volonté. C'est l'annihilation des individus, la centralisation poussée à sa dernière limite, ou, autrement dit, la mort de tous au profit d'un seul[1]. » — Si le chef ne se rend pas à l'église, elle restera vide. « Ce que nous avons remarqué à Seshaké, c'est que, le village fût-il bondé de gens, en l'absence des chefs personne n'assistera à nos services[2]. » Plus d'une fois, d'ailleurs, le missionnaire reconnaît, avec compassion, que la conversion individuelle est pour ainsi dire impossible à l'indigène : c'est trop lui demander. « Recevoir l'Évangile, pour le pauvre Mossouto, c'est refuser de participer à des cérémonies regardées comme nécessaires à la prospérité publique et commandées par le chef ; c'est refuser de prendre la sagaie contre les peuplades voisines ; en un mot, c'est renoncer au titre de Mossouto, et s'exposer, par là, à se voir enlever les quelques vaches que l'on possède, et qui sont le seul moyen de subsistance d'un père et de ses enfants[3]. » Encore n'est-ce là que les conséquences matérielles de la rupture d'un lien social dont nous n'imaginons que bien mal le caractère. Selon les expressions du R. P. Trilles, « dans toute la conception bantoue du système mondial, l'individu n'est rien, la collectivité organisée, au contraire, demeure l'être proprement dit, ayant seul sa véritable existence. L'un est l'être, l'autre l'accident ; le premier demeure, le second passe[4]. »

Des faits semblables se rencontrent constamment, ailleurs encore que chez les Bantous. Pour ne citer qu'un exemple, à Nias, les missionnaires allemands ont constaté et décrit à maintes reprises l'impossibilité d'obtenir des

1. *Ibd.*, LXII (1887), p. 217 (Jeanmairet).
2. *Ibd*, LXIII (1888), p. 105 (Jeanmairet).
3. *Ibd.*, XIII (1838), p. 5.
4. R. P. H. Trilles. *Le totémisme des Fân*, p. 369.

conversions individuelles. « Personne ne veut prendre de résolution pour son propre compte ; le conseil des anciens doit décider en cas de changement de religion, car chez nos indigènes de Nias la religion aussi est affaire d'État. Ou tout le monde, ou personne... L'étroit lien social dispense l'individu de toute responsabilité, mais lui enlève en même temps la liberté de sa décision personnelle. De cette solidarité sociale si étroite, et du peu de valeur de la personnalité individuelle qui en est la conséquence, naissent des situations telles, qu'il faut beaucoup de temps et d'expérience pour les apprécier comme il convient [1]. »

III

Aux raisons déjà exposées, positives et mystiques, qui attachent les sociétés inférieures à leurs coutumes, et les rendent hostiles aux innovations, s'en joint une dernière, qui n'est pas la moins importante. La mentalité primitive, intensément mystique, est peu conceptuelle. Elle sent très vivement, mais elle n'analyse guère, et elle n'abstrait pas davantage. Par suite, quand elle forme des jugements de valeur, où s'expriment ses préférences, ses haines, ses sentiments en général et ses passions, il faut qu'elle se représente en même temps, d'une façon concrète, ce qui en est l'objet. En d'autres termes, pas plus qu'elle ne construit de concepts généraux abstraits, elle ne formule de jugements de valeur généraux fondés sur la comparaison positive d'objets en apparence très dissemblables. Des jugements de ce genre impliqueraient des opérations intellectuelles, pour nous toutes simples et familières, mais dont la mentalité primitive n'a ni le goût ni l'habitude. Elle les évite, pour ainsi dire, instinctivement.

1. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1907, p. 274.

D'autre part, elle n'apprécie pas la valeur d'un procédé, d'une méthode, d'un engin, d'un ustensile, en un mot d'un moyen quelconque d'agir et d'atteindre un résultat, comme nous avons coutume de le faire, c'est-à-dire en observant le rendement de la méthode, de l'engin, etc., et en les comparant objectivement à d'autres, abstraction faite de toute autre considération. Elle sait voir, sans doute, le plus ou moins d'efficacité des méthodes et des instruments qu'elle emploie. Mais elle n'en fait pas l'objet exclusif d'un examen spécial : elle n'en juge pas à part. Elle fait toujours entrer en ligne de compte les éléments mystiques d'où dépend le succès d'une entreprise ou d'une action quelle qu'elle soit. Par suite, ses jugements de valeur resteront concrets et relativement particuliers, et souvent les observateurs européens en seront déconcertés. Ils ne comprendront pas comment les indigènes, ayant sous les yeux deux modèles d'un même objet, l'un, indigène, grossier et incommode, l'autre, européen, perfectionné et plus maniable, peuvent continuer, comme il arrive souvent, du moins dans les premiers temps, à préférer le leur. « Ces maisons (celles des missionnaires) disent les indigènes, sont tout à fait excellentes, mais pourquoi eux, les Fidjiens, ne pourraient-ils pas vivre dans des maisons pareilles à celles où leurs pères ont vécu ? De même pour les bateaux. Nos navires sont ici et valent mieux que leurs embarcations : néanmoins, ils ne veulent être contents que de celles qu'ils ont. De même encore pour les habits, pour la viande, etc. Ils donnent leur assentiment, mais ils ne font aucun effort pour le progrès. Ils louent nos manières de faire qui sont supérieures, mais ils continuent à pratiquer les leurs [1]. »

L'assentiment des Fidjiens est de pure politesse ; il est

1. *Wesleyan missionary notices*, VI (déc. 1848), p. 199 (Journal of the Rev. Lawry).

rare que le primitif ne cherche pas à plaire à son interlocuteur en disant comme lui. Quant au reste, leur attitude s'explique par la nature de leurs jugements de valeur. Les maisons et les embarcations des Européens sont bonnes pour les Européens ; les maisons et les embarcations des Fidjiens le sont pour les Fidjiens. Peu importe de savoir quels bâtiments, en soi, seraient plus agréables à habiter, ou quelles embarcations tiendraient mieux la mer. Cette question ne vient pas à l'esprit des indigènes. Si leurs bateaux leur permettent d'aller d'une île à l'autre, et même de faire d'assez longues traversées, ce n'est pas seulement, ni surtout, en vertu de leurs qualités nautiques, c'est d'abord parce que les puissances occultes, favorables aux Fidjiens et dociles aux prières de leurs chefs, donnent à ces bateaux le pouvoir de franchir les distances, écartent les tempêtes et les vents contraires, s'opposent victorieusement à d'autres puissances occultes ennemies, etc. En un mot, l'usage heureux de ces canots ne suppose pas moins qu'un ensemble complexe de participations définies entre le groupe fidjien et les puissances invisibles de qui il dépend. Qui ne voit qu'il en est exactement de même pour les navires des blancs ? L'emploi de ces magnifiques vaisseaux doit, lui aussi, être subordonné à l'ensemble de la vie mystique du groupe social à qui ils appartiennent, et tout donne à penser que les Européens sont en relation avec des puissances occultes extraordinaires. Celles-ci sont étrangères, donc probablement hostiles aux Fidjiens : quel usage pourraient-ils donc faire de semblables bateaux ? Qui sait si ces puissances, irritées de les voir usurper « leurs » embarcations, ne les feraient pas périr ? La plus simple prudence exige donc de rester fidèles, sur ce point comme sur les autres, aux usages traditionnels. Si, par impossible, les Fidjiens devenaient des blancs, c'est-à-dire si leur groupe social se fondait avec celui des blancs,

si leurs ancêtres respectifs se mêlaient, si leurs puissances protectrices fraternisaient, alors, mais alors seulement, les Fidjiens pourraient sans danger, et avec avantage, accepter et adopter les engins et la façon de vivre des blancs. Jusque-là, ils ne peuvent que rester attachés à leurs propres pratiques, les seules qui leur garantissent la sécurité. Quand ils concèdent aux Européens que les manières de faire des blancs sont meilleures, ils sous-entendent : « meilleures pour vous ! » — « Meilleures en soi » n'a pas de sens dans leur langage.

Ces mêmes Fidjiens, « s'ils prennent des remèdes anglais quand ils sont malades, abjurent souvent le paganisme, persuadés que leur conversion est nécessaire pour assurer l'effet des médicaments » [1]. On voit comment ils raisonnent. L'idée d'un effet physiologique des remèdes leur est tout à fait inconnue. Ils n'en conçoivent que l'action mystique. De ce point de vue, les médicaments des chrétiens ne sauraient être bons en soi, ou universellement : ils sont bons pour les chrétiens. Soyons donc chrétiens, et alors ces puissants remèdes pourront nous guérir comme si nous étions Anglais. « Une des femmes du roi Tanoo, dit encore le Rev. Waterhouse, avait embrassé le christianisme « pour assurer l'effet de la médecine anglaise ». Aussitôt qu'elle fut guérie, Thakombau la força de revenir au paganisme. « Vous n'êtes chrétienne que pour sau- « ver votre tête quand mon père mourra », remarqua le chef en la contraignant à devenir renégate [2]. »

Dans les autres sociétés primitives, qu'elles soient inférieures ou supérieures à ce qu'étaient les Fidjiens il y a un siècle, on trouverait la même spécialisation des jugements de valeur, la même difficulté, pour ne pas dire

1. J. Waterhouse. *The king and people of Fiji*, p. [illegible].

2. *Ibid.*, p. [illegible].

impossibilité, à se représenter que ce qui est utile et bon pour les blancs, peut être, au même titre, utile et bon pour les indigènes, qu'ils peuvent être guéris par les mêmes remèdes, employer les mêmes méthodes, avoir la même culture et la même religion, trouver le même destin dans l'autre vie. « Tu as raison, répondent les Papous au missionnaire. Mais — ajoutent-ils — c'est là notre coutume depuis toujours. A nous, le *rotoi* (l'esprit, la divinité) a donné l'*Ai;* à vous, la parole de Jéhovah et de Jésus. Nous sommes des noirs et vous des blancs. » Voilà les réponses qui reviennent constamment[1]. — En Nouvelle-Guinée anglaise, « j'ai entendu parler d'un cas, où la fille d'un instructeur indigène de la mission mourut. Son père accusa le sorcier de l'endroit d'avoir causé sa mort. On lui fit des remontrances pour sa croyance au *pouri-pouri* (sorcellerie). Il répliqua : Vous êtes un blanc et vous ne comprenez pas la « médecine » de la Nouvelle-Guinée. Moi, je suis un homme de la Nouvelle-Guinée, et je la comprends[2]. » Il avait beau être converti, en apparence, à la religion des blancs : sa solidarité avec son groupe social demeurait la plus forte. — Dans l'île de Nias, « l'indigène est attaché à ses coutumes immémoriales avec une opiniâtreté extraordinaire, et il ne veut d'aucun progrès, même extérieur, bien que les choses nouvelles qu'il voit et qu'il entend lui paraissent supérieures et meilleures. C'est là aussi la raison pour laquelle les écoles ne prospèrent pas du tout ici ; aux yeux des gens de Nias, savoir lire et écrire, et en général toute connaissance intellectuelle est aussi superflue et inutile que quoi que ce soit au monde »[3]. En d'autres termes, cela peut être bon pour le

1. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1899, p. 115-6 (Nouvelle-Guinée allemande).

2. *Annual Report, Papua*, 1912, p. 163.

3. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1890, p. 236.

blanc, puisque cela fait partie de l'ensemble de son activité et qu'il en a pour ainsi dire la garantie dans son expérience passée. L'indigène de Nias n'en a que faire, et, s'il l'adoptait, il n'aurait sans doute qu'à se repentir.

Les Jibaros de l'Equateur fument du tabac pour leur plaisir, mais ils l'ont appris des blancs. « Qu'il en soit ainsi, on peut le conclure de ce fait qu'ils n'emploient pour fumer que le tabac qu'ils ont reçu des blancs, et jamais le leur propre. Le tabac cultivé par les Jibaros eux-mêmes sert exclusivement dans les cérémonies. En revanche, le tabac des blancs n'est jamais employé dans les cérémonies des Jibaros. Ils semblent n'avoir pas assez confiance en lui pour cela[1]. »

IV

Au contact prolongé des blancs, les idées et les sentiments des indigènes, au sujet des blancs eux-mêmes et de ce qu'ils apportent, ne tardent pas à se modifier. Le changement se produit de diverses façons, selon que les blancs sont plus ou moins nombreux, occupent le pays ou se bornent à le visiter, recrutent ou non des indigènes pour le travail, procèdent avec plus ou moins de brutalité, etc. Trop souvent, la société indigène ne peut survivre à cette crise; les maladies et la démoralisation apportées par les blancs la font disparaître en peu de temps. Lorsqu'une adaptation se fait, on a remarqué qu'elle commence lentement, pour s'accélérer ensuite. Dans ce qu'on peut appeler une première période, ce n'est pas les indigènes qui s'adaptent à la manière de vivre européenne, mais c'est plutôt à leur propre culture qu'ils adaptent ce qu'ils empruntent aux blancs. « Il est surprenant de voir,

1. R. Karsten. *Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer* (1920), p. 56.

dit Eylmann, combien peu l'indigène a été influencé par ses rapports avec les blancs, en ce qui concerne ses armes. Autant que j'en puis juger, ils ont conservé partout les formes traditionnelles de ces armes, et même en ce qui concerne ce dont elles sont faites règne un conservatisme très fort. Les tribus situées entre le lac Eyre et Tennant's Creek fabriquent encore aujourd'hui toutes leurs armes avec du bois et des pierres, comme au temps où ils étaient encore les maîtres incontestés de leur pays. Les indigènes plus au nord de Tennant's Creek emploient cependant le fer et le verre pour les pointes de leurs grandes lances[1]. »

M. Steensby, au cours d'un séjour chez les Esquimaux « polaires », a prêté une attention particulière à la question de savoir comment le groupe social, qui commençait à peine à être en rapports suivis avec les blancs, recevait le « progrès » qu'ils lui apportent, au point de vue technique. Les conclusions où il aboutit sont intéressantes. « Il ne faut pas croire, dit-il, que tous les outils des Européens, sans exception, ont été les bienvenus aux yeux des Esquimaux polaires. Ils ont fait preuve d'un jugement remarquable pour choisir les sortes et les formes qui convenaient le mieux à leurs besoins. L'instrument européen le plus utile qu'un Esquimau polaire puisse se procurer, est encore une lime...

« Nous voyons très clairement que les Esquimaux polaires ont choisi les outils qui pour eux signifiaient une diminution de travail dans leurs anciennes façons de procéder, de telle sorte qu'ils n'étaient pas obligés de modifier celles-ci en employant les nouveaux outils. Ainsi les Esquimaux polaires sont toujours, dans une certaine mesure, une population de l'âge de pierre, qui utilise l'aide fournie par les méthodes mécaniques modernes

1. E. Eylmann. *Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australien*, p. 363.

sans adopter la mentalité qui les accompagne. Pour eux, le fer est une matière de même nature que l'os, et ils travaillent le fer exactement de la même manière que l'os, avec une lime. J'ai trouvé de cela un exemple intéressant dans une pointe de harpon fabriquée par l'Esquimau polaire Minigssok : elle avait été faite à la lime, avec une habileté surprenante, en partant d'un morceau de fer massif[1]. »

Tant que les institutions essentielles du groupe subsistent, la mentalité demeure aussi la même, si grands que soient les changements extérieurs dans la manière de vivre. Les missionnaires clairvoyants en ont souvent fait la remarque. Convertis, les indigènes n'en sont pas plus capables de concevoir nettement l'idée du salut individuel. Leur sentiment de solidarité organique avec leur groupe et leur chef n'a pas fait place à une conscience plus nette de leur personnalité : le missionnaire est simplement devenu pour eux ce qu'était auparavant le chef. « Quand, après avoir parlé de ce déluge de feu prédit par saint Pierre, je fis appel à mon auditoire et m'écriai : Où fuirez-vous alors la colère de Dieu ? — Vers toi, *moruti* (missionnaire), notre père, répondirent plusieurs voix à la fois[2]. » Assurer au groupe les bonnes grâces de Dieu, et en procurer les bienfaits, par suite, à chacun des membres, c'est l'affaire du missionnaire, comme il appartenait, avant la conversion, au chef de la tribu de lui garantir l'appui des ancêtres et des esprits par les cérémonies et les sacrifices traditionnels. L'indigène trouve même moyen de garder son respect inviolable de la coutume au moment même où il vient d'en changer : il se comporte à l'égard de la nouvelle comme il faisait pour l'ancienne. « Nos chrétiens

1. H. P. Steensby. *Contributions to the Ethnology and Anthropology of the Polar Eskimos. Meddelelser om Groenland*. XXXIV (1910), p. 348-9.

2. *Missions évangéliques*. LXIII (1888), p. 19 (Coillard).

indigènes sont très conservateurs : la coutume qui dans le domaine civil est une loi acceptée de tous est devenue dans l'Eglise, loi de Dieu. Changer quelque chose, c'est aller à l'encontre de la volonté de Dieu [1]. »

La différence entre la mentalité primitive, mystique et prélogique, et la façon de penser des blancs, est si profonde, que le passage brusque de l'une à l'autre est inconcevable. La transition lente, qui transformerait progressivement la première en la seconde, serait d'un intérêt incomparable pour la science de l'homme, si elle pouvait être observée. Malheureusement, les circonstances ne l'ont encore permis nulle part, et il est à craindre qu'elles ne soient pas plus favorables à l'avenir. Les rares sociétés primitives qui subsistent aujourd'hui auront sans doute le sort de celles qui se sont déjà éteintes. Il n'en est que plus nécessaire de recueillir, avec le plus de soin possible, tout ce que nous pouvons encore apprendre sur la façon dont cette mentalité réagit, au moment où son rythme traditionnel est brusquement troublé par l'intrusion d'éléments nouveaux.

1. *Ibd.*, LXXVII, 2 (1902). p. 187 (Christeller).

CHAPITRE XIII

LES PRIMITIFS ET LES MÉDECINS EUROPÉENS

Presque partout, un des premiers rapports qui s'établissent entre les indigènes et l'Européen est celui de malades à médecin. Il est rare que l'explorateur, le naturaliste, le missionnaire, l'administrateur même n'ait pas à faire fonction de docteur. Comment leurs soins sont-ils acceptés et compris ? Nous avons sur ce point des témoignages assez nombreux et concordants. Peut-être, en les examinant de près, trouverons-nous une confirmation de l'analyse de la mentalité primitive qui a été tentée plus haut.

« Nous passons tous les matins trois heures, dit Bentley, à panser des ulcères volumineux et infects, qui, sous l'influence stimulante et heureuse de nos lotions, prennent vite un aspect satisfaisant. On penserait peut-être que la guérison de ces ulcères, qui datent de cinq ans, ou plus, en autant de semaines, arracherait aux témoins quelque signe de surprise ou d'admiration. On penserait aussi que ces soins médicaux, dispensés avec tant de bonté, de persévérance, et auxquels s'ajoutent, le plus souvent, le logement et la table, que ces efforts constants pour gagner la confiance et l'attachement, que tout cela enfin inspirerait parfois un peu de reconnaissance. Mais aucun signe de surprise ni de gratitude ne se manifeste, bien que le caractère des gens soit loin d'être froid. On commence à se demander très sérieusement si la reconnaissance est un

instinct naturel chez ce peuple, — excepté en de très rares occasions[1]. »

Dans le cas suivant, le désappointement du missionnaire est encore plus vif. « Un jour ou deux après notre arrivée à Vana, nous trouvâmes un des indigènes très malade d'une pneumonie. Comber le soigna, et le maintint en vie avec du bouillon de poulet ; on dépensa beaucoup de temps et de peine à le soigner, car sa maison était proche de notre camp. Quand nous fûmes sur le point de repartir, il était rétabli. A notre grande surprise, il vint nous demander un présent, et, lorsque nous refusâmes, il en fut aussi étonné et choqué que nous l'étions de sa demande. Nous lui fîmes entendre que c'était à lui de nous apporter un présent, et de nous témoigner quelque reconnaissance. « Comment ! Comment ! répondit-il, « vous autres blancs, n'avez vous pas honte ? J'ai pris vos « remèdes, j'ai mangé votre soupe, j'ai fait tout ce que vous « m'avez dit, et maintenant vous me refusez une belle « étoffe pour m'habiller ! Vous n'avez pas honte ! » En dépit de ses protestations, il n'obtint plus rien de nous[2] ».

On pourrait penser que les missionnaires avaient affaire là à un mauvais plaisant ; mais d'autres faits tout semblables ne sont pas rares. Ainsi, « Nlemwo (un indigène qui accompagnait Bentley) nous raconte qu'un jour ils arrivèrent à un village où il y avait une personne très malade. Le docteur donna un remède à cet homme. Au retour, en repassant par cet endroit, il demanda à ce malade s'il allait mieux. L'homme répondit qu'il était tout à fait bien, et il demanda au docteur à être payé pour avoir pris son remède[3]. » — « Tout le pays, dit encore Bentley, admire la rapide guérison du chef : on ne parle plus d'autre chose.

1. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*. I, p. 444-5.
2. *Ibd.*, I, p. 414.
3. H. M. Bentley. *The life and labours of a Congo pioneer*, p. 128.

Je suis plus connu comme le blanc qui a guéri don Daniel que sous mon nom de « Bentele ». J'allai le voir : il n'était pas d'humeur très reconnaissante, tout en admettant que je l'avais guéri. « En avez-vous fait, des histoires ! Il a fallu « que je mange de la volaille, que je sois bien nourri ! « Quelles drôles de gens vous êtes, vous autres blancs ! Et « pourquoi ne m'avez-vous pas fait un présent en partant ? « Quel type avare vous faites ! [1] »

Serait-ce là une singularité particulière aux indigènes de la région du Congo ? — Tant s'en faut : nous allons la retrouver dans d'autres contrées de l'Afrique, et même dans les autres parties du monde. Par exemple, Mackenzie avait soigné et guéri un indigène, dont la figure, lacérée par un tigre, portait une blessure affreuse. L'indigène lui rend visite. Il vient, pense Mackenzie, pour faire voir que sa plaie est fermée, et pour exprimer au moins en termes touchants l'obligation qu'il a envers moi. Le visiteur s'assied, et il raconte toute l'histoire de sa blessure depuis le commencement, sans omettre un seul des divers médicaments qui lui ont été donnés, etc. Il termine en disant : « Ma bouche n'est pas tout à fait à la place où elle était d'habitude... mais la blessure est entièrement guérie... Tout le monde disait que je n'en reviendrais pas ; vos herbes m'ont sauvé. Vous êtes maintenant mon blanc. S'il vous plaît, donnez-moi un couteau. » — Je n'en croyais pas mes oreilles. — « Qu'est-ce que vous dites ? — Je n'ai pas de couteau : donnez-m'en un, s'il vous plaît. Vous voyez, ajouta-t-il, tandis que, stupéfait, je cherchais quoi lui répondre, vous êtes maintenant mon blanc, et c'est à vous que je viendrai toujours demander ! » Cela me parut un renversement des rôles extraordinaire, et je commençai à penser que la bouche n'était pas la seule chose qui fût de travers

1. *Ibd.*, p. 317.

chez cet homme. J'insinuai doucement qu'il pourrait au moins me remercier pour mes remèdes.

« Il m'interrompit. « Eh bien ! n'est-ce pas ce que je « fais ? N'ai-je pas dit que vous êtes désormais mon « blanc ? Est-ce que je ne vous demande pas justement « un couteau ? » Je quittai la partie, considérant cet homme comme un cas très étrange de confusion dans les idées[1]. »

Il arrive que l'Européen constate quelques signes de reconnaissance, mais il a toujours soin de noter que c'est une exception. « Le 30, je reçus un présent, le premier témoignage de gratitude qui m'eût été offert pour mes soins médicaux (après des années de pratique). La reconnaissance est une fleur rare[2]. » — « La plupart, après avoir reçu des soins, s'en iraient sans même dire merci, si je ne l'exigeais pas. Une seule fois, j'ai reçu un plat de nourriture, en signe de reconnaissance, et cela d'une femme, bien entendu. En revanche, il n'est pas rare qu'un patient réclame un cadeau, symptôme curieux d'une amitié naissante[3]. » — « Pour un peu plus, dit un autre missionnaire de la même région, je serais si habitué à la mendicité qui règne ici, que je trouverais normal, non seulement qu'on ne me remercie pas, mais qu'on réclame un morceau d'étoffe ou un autre cadeau, après avoir reçu mes soins. J'obtiens, mais non sans peine, que les patients me saluent au moins en arrivant et en partant ; beaucoup semblent exiger un remède comme un dû. Il y a des exceptions heureusement, et, par-ci, par-là, un témoignage de reconnaissance me réconforte. Ainsi hier, une fillette guérie apporta... à notre bébé un superbe épi de maïs après m'avoir bien remercié[4]. »

1. Mackenzie. *Ten years north of the Orange river*, p. 44-5.
2. A. et E. Jalla. *Pionniers parmi les Marotse*, p. 167.
3. *Missions évangéliques*, LXXXVI, 1 (1911), p. 22 (de Prosch).
4. *Ibd.*, LXXIX, I (1904), p. 404 (Reutter).

En Nouvelle-Guinée, les choses se passent précisément de même. « Dans les premiers temps, dit M. Newton, un homme qui avait à la jambe des ulcères épouvantables vous demandait de le payer pour vous permettre de le soulager. Il peut paraître bizarre que ce soit le malade qui réclame des honoraires au médecin [1]... » — « A chacune de nos missions, on pourrait vous raconter des histoires de malades qui y ont été soignés, et renvoyés une fois guéris, et qui ont alors demandé ce que les missionnaires allaient leur donner (sous forme d'un présent de tabac), pour avoir pris tous ces remèdes des blancs, et pour être venus de si loin, pendant tant de jours, à la mission [2]. »

A Sumatra, les missionnaires allemands ont fait des expériences toutes pareilles. « Les Battaks reçoivent les soins médicaux... sans laisser paraître le moindre signe de reconnaissance ou de remerciement. Le missionnaire Max Bruch en rapporte un exemple vraiment classique. Sa femme avait secouru une femme battak en grand danger et lui avait sauvé la vie. Les gens refusèrent de ramener chez elle la femme du missionnaire, et quand ils s'y décidèrent, à la fin, ils réclamèrent à M. Bruch du tabac, parce qu'ils s'étaient tellement fatigués [3]. » — « Beaucoup, disent ailleurs les mêmes missionnaires, sont reconnaissants pour les soins médicaux ; mais d'autres sont assez naïfs pour penser qu'il faut qu'ils reçoivent quelque présent, parce qu'ils ont fait au missionnaire le plaisir de se laisser traiter par lui [4]. » — « J'avais en traitement un jeune homme qui s'était grièvement blessé en abattant un arbre... Quand il fut en état de monter à cheval, je le fis venir à la station pour le panser. « Tu reviendras après demain, lui dis-je. »

1. H. Newton. *In far New-Guinea*, p. 272.
2. A. K. Chignell. *An outpost in Papua*, p. 206.
3. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1900, p. 294.
4. *Ibd.*, 1902, p. 225.

Mais il répondit qu'il préférait que je vinsse chez lui. « Tu « as pourtant plus de temps que moi. » — Naïvement, il répliqua : « Mais, réfléchis, *Tuan* (seigneur) que je n'ai « pas le cheval pour rien ! » La course lui coûtait cinq *cents* (quelques centimes). « Et pour que toi, qui n'es pas « pauvre, tu fasses l'économie de cinq *cents*, il faut que je « continue à me rendre chez toi !... » Je fus très mortifié de voir que mes services étaient prisés si bas, et que ce jeune homme n'avait pour eux aucune considération[1]. »

A Bornéo, « en passant par ce village (sur la rivière Limbang), j'avais donné un peu de sulfate de zinc à un homme qui avait mal aux yeux. Le remède avait sans doute agi, et, en signe de reconnaissance, l'homme m'apporta un pot d'arack, et insista pour m'en faire boire... Je cite ce trait, attendu que, quelle que soit la gratitude de leur cœur pour un service rendu, les indigènes ne la montrent guère. Je n'en ai pas vu six exemples pendant tout mon séjour en Orient[2]. »

M. Williams écrit, de son côté : « Une expérience de quatre ans chez les indigènes de Somosomo (îles Fidji) m'a appris que si l'un d'eux, malade, recevait de moi un médicament, il me considérait comme obligé de lui donner de la nourriture. Le fait de recevoir cette nourriture constituait pour lui le droit de me réclamer des vêtements. Ceux-ci obtenus, il se croyait dès lors autorisé à me demander tout ce qu'il voulait, et à m'injurier si je n'accédais pas à ses requêtes déraisonnables. J'ai traité le vieux roi de Somosomo, Tuitkatau II, pour un dangereux accès de maladie que les docteurs indigènes ne pouvaient soulager. Pendant les deux ou trois jours où il reçut mes soins, il fit venir de chez moi du thé et de l'arrowroot, et

1. *Ibd.*, 1909, p. 225.

2. Sir Spenser St John. *Life in the forests of the Far East*, II, p. 132-33.

quand il fut rétabli, sa fille vint me trouver pour me dire qu'il ne pouvait pas bien manger, et qu'il l'envoyait me demander un pot en fer pour faire sa cuisine ! Encore un exemple. Le capitaine d'un bateau de bêche-de-mer entreprit de soigner un indigène dont la main avait été fracassée par un mousquet qui avait éclaté. L'armurier du bord fit l'amputation, et l'homme fut entretenu sur le bateau pendant près de deux mois. Quand il fut guéri, il dit au capitaine qu'il retournait à terre, mais qu'il fallait lui donner un fusil, pour le payer d'être resté à bord si longtemps. Naturellement sa demande fut repoussée. Après lui avoir rappelé la bonté qu'on lui avait témoignée, et à laquelle il devait probablement la vie, on renvoya à terre cet individu peu raisonnable. Il y montra son sentiment de gratitude en mettant le feu aux séchoirs du capitaine, qui perdit de ce fait du poisson pour une valeur de trois cents dollars[1]. »

II

Dans les cas que nous venons de citer, et dont la liste pourrait être allongée indéfiniment, la conduite des indigènes qui ont reçu les soins des Européens paraît déraisonnable, et même inexplicable. Ceux-ci, selon leur tempérament, en ressentent plus ou moins de surprise, de colère, de découragement, ou d'indignation amusée. Les uns se fâchent pour de bon, les autres haussent les épaules. Aucun, à ce qu'il semble, ne se demande s'il n'y a pas là un problème psychologique à résoudre, et si le malentendu entre le docteur blanc et son client ne proviendrait pas d'une incompréhension mutuelle. Le docteur a une certaine idée de la maladie, et de la thérapeutique : cette

1. Th. Williams. *Fiji and the Fijians*, I, p. 128-9.

idée lui paraît si naturelle, qu'il la suppose aussi présente chez l'indigène. En fait, celui-ci en a une très différente. Si le médecin blanc prenait la peine d'examiner de près de quelle façon l'indigène interprète les soins dont il est l'objet, il s'étonnerait moins de les voir si mal compris, si peu appréciés, et même de s'entendre réclamer une indemnité.

En premier lieu, aux yeux de la mentalité primitive, guérir une maladie, comme on sait, c'est vaincre le charme qui l'a causée par le moyen d'un charme plus fort. « Même dans les cas les plus simples, les *lingaka* (docteurs indigènes) impriment dans les esprits la croyance que, tout en donnant des médicaments, c'est eux, et non pas ces médicaments, qui sont cause de la guérison. Ils agissent magiquement sur la maladie par le pouvoir qu'ils possèdent, et ils ne la guérissent pas par le simple effet des drogues [1]. » C'est essentiellement, selon l'expression de miss Kingsley, l'action d'un esprit sur un esprit. Si les indigènes attribuent quelque vertu aux remèdes eux-mêmes, elle tient uniquement à ce qu'ils sont les véhicules du pouvoir magique.

Comment, dès lors, auraient-ils une idée différente des remèdes que les Européens leur prescrivent? La maladie provient de la présence d'une puissance nocive dans le corps : la guérison a lieu lorsque le « docteur » a su l'en faire déguerpir. Quand le médecin blanc soigne un ulcère, par exemple, il va de soi, à ses yeux, que son malade saisit le rapport, plus qu'évident, qui existe entre les pansements, les remèdes, etc., d'une part, et, de l'autre, la plaie à assainir, à circonscrire, et à cicatriser. Or, en fait, ce rapport échappe à la mentalité primitive, du moins avant qu'elle se soit modifiée au contact prolongé des blancs.

1. Mackenzie. *Ten years north of the Orange river*, p. 389.

indifférente à la liaison des causes secondes et de leurs effets, même lorsqu'il suffirait du plus petit effort pour la découvrir, elle ne la voit pas, ou du moins elle ne s'y arrête pas : son attention est tout entière ailleurs. Pour elle, les causes secondes ne sont pas vraiment des causes, à peine des instruments, qui pourraient être différents.

Par suite, les indigènes voudront bien se soumettre à un traitement long et compliqué, mais ils ne se demanderont pas pourquoi on exige qu'ils le suivent. Ils n'y comprendront rien, et souvent, par leur négligence à se conformer aux prescriptions les plus indispensables, ils feront le désespoir de leurs médecins. A leurs yeux, elles sont sans importance, et la guérison devrait se produire, même sans elles, instantanément. En général, ils prennent volontiers les médicaments européens, quand ils ont confiance en ceux qui les leur offrent, parce que cela les amuse, et qu'ils les supposent chargés de propriétés mystiques bienfaisantes. Mais cela ne veut pas dire qu'ils en saisissent la nécessité, ni même l'utilité. « Ce qui est un peu décourageant, écrit un missionnaire chez les Barotse, c'est l'impossibilité d'obtenir des malades de suivre un traitement régulier et de longue durée, soit médical, soit chirurgical. Plusieurs opérés ont ainsi disparu le lendemain même de leur opération, pour ne revenir que quatre ou six jours plus tard, leur pansement enlevé, la plaie à nu. Heureusement que leur robuste constitution permet des guérisons qu'on n'obtiendrait jamais en Europe[1]. » — « J'arrêtai l'hémorragie (blessure de la carotide), et j'insistai pour qu'on apportât le patient à la station, mais ses parents n'y consentirent pas. Je le soignai plusieurs jours de suite. L'inflammation et l'enflure diminuèrent au point qu'il pouvait causer et manger sans trop de peine. Mais un

1. *Missions évangéliques*, LXXIX, I (1904), p. 404 (Reutter).

jour ne s'avisèrent-ils pas d'enlever le pansement? (Les Zambésiens croient que nos remèdes doivent agir comme des charmes, instantanément). Quand j'arrivai, l'homme exsangue allait expirer[1]. » — « Les indigènes avaleront tout ce qu'on voudra, dit M. Germond, mais l'effet d'un remède doit être immédiat. Parlez-leur de régime, de traitement, de mesures hygiéniques : ils ne vous écoutent pas[2]. »

« Les Béchuanas, écrivait Moffat, aiment passionnément les médicaments... Peu leur importe qu'une potion soit nauséabonde au dernier point : même après avoir pris de l'assa-fœtida, ils se pourlècheront les lèvres. Un jour, j'avais fait dire à un malade qui demeurait à quelque distance d'envoyer chercher son médicament. Sa femme vint. Après avoir préparé une potion amère, je la lui remis, en lui recommandant de la faire prendre à son mari en deux fois : au coucher du soleil, et à minuit. Sa figure s'allongea, et elle me demanda instamment de permettre qu'il la prît en une fois, parce qu'elle craignait qu'à minuit ils ne fussent tous deux endormis. J'y consentis... et la voilà qui avale la potion! « Mais elle n'est pas pour vous, m'écriai-je! » Elle se léchait les lèvres, avec le plus grand calme, et elle me demanda si le fait qu'elle l'avait bue ne guérirait pas son mari[3]. » — Les histoires de ce genre, pour incroyables qu'elles paraissent, sont loin d'être rares. « Le docteur... eut beaucoup de peine à les faire rester tranquilles jusqu'à ce que les ulcères fussent guéris. Un médecin qui aime son métier n'est guère encouragé par la clientèle noire. Ils avaleront tant qu'on voudra de « petites balles » (c'est le nom qu'ils donnent aux pilules); mais ils ne prêteront aucune attention au reste de ce qu'il prescrit. Une

1. A. et E. Jalla. *Pionniers parmi les Marotse*, p. 189.
2. *Missions évangéliques*, LXXI (1896), p. 19 (Paul Germond).
3. R. Moffat. *Missionary labours and scenes in South Africa*, p. 591-2 (note).

jeune fille indigène fit tomber par terre un revolver ; le coup partit, une balle lui traversa la jambe et alla se loger dans la cuisse du côté opposé. Par bonheur, le Dr Laws, de Livingstonia, se trouvait là. Il pansa les plaies, et dit à la blessée qu'il ne fallait pas bouger. Nous l'avions presque tous crue tuée sur le coup. Jugez de la surprise du docteur lorsque, venant la voir le soir, il la rencontra sur le seuil de la porte [1] ! » — Dans l'Ovamboland, « des gens viennent souvent de loin chez le missionnaire chercher des remèdes ; il leur demande : « De quoi se plaint le malade ? » Régulièrement ils répondent : « Je n'en sais rien. On m'a seulement envoyé chercher une médecine. » Les indigènes semblent penser que les missionnaires possèdent une sorte de panacée, qui sert dans tous les cas [2]. » — Chez les Fân, « un des grands étonnements des malades est de voir que le médecin blanc administre simplement le remède, sans employer ni chants, ni exorcismes, ni conjurations d'aucune sorte. « Rien d'étonnant à ce qu'un « pareil remède n'agisse pas, me disait un jour un brave « homme de noir, qui comprenait un peu de français ; le « médecin n'a rien dit ni avant ni après. Ou plutôt si, « ajoutait-il, il n'a dit qu'un mot : « Avale ! sale nègre ! » « Alors, tu comprends, ça n'a pas produit d'effet. » Nous avons connu et eu pour ami un brave médecin qui donnait toujours ses consultations et opérait ses malades en chantant quelque gai refrain. « Cela les amuse », disait-il. Les noirs avaient en lui une grande confiance : « Celui-là « au moins, me disait un jour l'un d'entre eux, n'est pas « comme les autres ! Il chante comme nos féticheurs ! » Si le médecin avait su la cause de la popularité dont il s'enorgueillissait et qu'il attribuait à sa science [3] ! »

1. Rev. J. Macdonald. *Africana*. II, p. 217.
2. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1905, p. 189.
3. R. P. Trilles. *Le totémisme des Fân*, p. 412 (note).

Dans d'autres sociétés inférieures, fort loin des précédentes, on ne comprend pas davantage en quoi consiste le traitement médical ou chirurgical des Européens. Si l'on s'y soumet, c'est pour diverses raisons dont les médecins ne se doutent pas. A quoi servent réellement les remèdes employés, l'indigène n'en a nulle idée, et ne s'en préoccupe pas. Aux îles des Amis, « un homme vint trouver M. Thomas, et lui demanda de réparer une paire de lunettes, qui lui avait été fournie quelque temps auparavant par le magasin de la mission. Elles ne lui allaient pas bien, disait-il, et pourtant il en avait pris le plus grand soin : il les avait couvertes entièrement d'huile de noix de coco[1] », (sans doute en signe de respect et d'hommage). — « Sur la rivière Mimika (Nouvelle-Guinée hollandaise), les indigènes... se faisaient souvent des coupures assez profondes, avec nos haches et nos couteaux, avant d'avoir appris à en connaître le tranchant, et leurs blessures guérissaient avec une rapidité étonnante... Le seul ennui venait de ce qu'ils aimaient à ôter leurs pansements pour s'en faire des ornements personnels[2]. » M. Chignell dit de même, au sujet de ses Papous : « Il est difficile, — parfois même je trouve que c'est tout à fait impossible, — de se faire comprendre de ces gens. Un homme viendra vous trouver avec un ulcère grave. Vous le pansez, vous y mettez un bandage, et vous lui dites de revenir le lendemain sans faute. Il oublie tout, ou bien vous le voyez reparaître au bout d'une semaine, et il vous dira qu'à son avis le *fio* ne fait pas grand bien... Peut-être les Papous pensent-ils que le remède est une sorte de charme, et qu'il aurait dû agir instantanément[3]. »

1. *The Wesleyan missionary notices*, VI (1848), p. 170 (*Journal of the Rev. Lawry*).
2. A. R. Wollaston. *Pygmies and Papuans*, p. 167.
3. A. K. Chignell. *An outpost in Papua*, p. 205.

Telle est certainement leur idée, et d'autres observateurs l'affirment sans hésiter. « Les pauvres patients étaient forts étonnés et déçus de ce que M. Patteson ne les guérît pas par miracle[1]. » — A Bornéo (Kwala Kapuas), « il faut que les remèdes soulagent tout de suite les malades. S'il en est ainsi, tout va bien, et on remercie le Seigneur. Si le succès n'est pas immédiat, on commence à douter de la bonté de Dieu[2]. » — A Sumatra, chez les Battaks, « à peine le missionnaire Schrey avait-il ouvert sa petite boîte, que tout le monde se disait malade et voulait avoir son remède. L'un toussait, l'autre avait la fièvre, un troisième se plaignait de douleurs dans les membres, etc. Chacun recevait son médicament et s'en allait satisfait : mais ils étaient très surpris si la maladie ne disparaissait pas sur-le-champ[3]. »

Enfin, pour ne pas prolonger cette énumération de faits, M. Nordenskiöld a fait une observation toute semblable dans le grand Chaco, en Amérique du Sud. « J'ai moi-même eu quelquefois l'occasion, pendant mon séjour chez les Indiens, d'exercer le métier de médecin. Il est impossible d'astreindre un Indien à se faire soigner pendant longtemps. Ils doivent être guéris tout de suite, sans quoi ils n'usent plus de médecines. La morphine, la cocaïne et l'opium sont les seuls remèdes qu'ils apprécient[4]. »

Quand Bentley s'attendait à voir ses Congolais s'émerveiller de ce qu'il avait guéri en cinq semaines des ulcères invétérés, il était loin de compte. S'il les avait guéris en cinq minutes, les indigènes n'en eussent pas été surpris davantage. La disparition de l'ulcère est due à l'action d'un charme ; pourquoi n'aurait-elle pas lieu en un clin d'œil, si le charme est assez puissant ? Le blanc est un grand

1. E. G. Armstrong. *The history of the Melanesian mission*, p. 44.
2. *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1888, p. 141.
3. *Ibd.*, 1906, p. 174.
4. Er. Nordenskiöld. *La vie des Indiens dans le Chaco*, p. 95.

magicien. S'il le voulait, l'indigène serait délivré de son mal en un instant. A quoi bon ces médicaments si nombreux, ces prescriptions, ces précautions, le régime, et le reste ?

Ainsi s'explique, pour une grande part, la répugnance des indigènes à se laisser transporter chez les blancs pour y être soignés, et la difficulté de les retenir dans un hôpital, quand on a pu les décider à y entrer. Ils ne comprennent pas que pour les traiter, il faille du temps. Ils ne se rendent nullement compte de l'utilité de ce qu'on leur prescrit, et d'autre part, ils éprouvent de la défiance et de la crainte. Le Dr Bellamy a bien décrit, sur ce point, les sentiments des Papous de la Nouvelle-Guinée anglaise. « Ils ne se prêtent guère volontiers à être traités, et jusqu'à présent, ils ne sont pas arrivés à concevoir que l'hôpital est fait pour leur bien[1]... » Aux îles Trobriand, « la perspective d'un traitement systématique, qui éloigne un homme ou une femme de son village, de ses jardins, de tous les siens, est fort loin de lui être agréable. En outre, les docteurs indigènes des Trobriands, les *tomegani,* ont traité des cas analogues, et les gens ont continué à mourir. Quelle apparence y a-t-il que les remèdes des blancs guérissent une maladie des Papous ? Voilà comment ils raisonnaient. L'histoire des six premiers mois de l'hôpital est celle d'une lutte inégale contre le préjugé indigène, la superstition indigène, la stupidité indigène... Leur manque de foi dans les remèdes *Guhanuma* (européens) était lui-même une circonstance défavorable. Beaucoup des cas que l'on eut d'abord à soigner étaient des pires que l'on pût trouver (maladies vénériennes invétérées). Les malades étaient disposés à permettre un essai de trois jours, pas davantage : s'il n'y avait pas de mieux après ce délai, à quoi bon con-

1. *Annual Report. British New-Guinea,* 1907, p. 76.

tinuer? Leurs jardins, leur pêche, leurs embarcations les réclamaient. Et ainsi, à la faveur de la nuit, ils s'échappaient de l'hôpital, isolément ou deux par deux[1]. » Avec le temps, la situation s'améliore, et les indigènes apprennent à apprécier les services que l'hôpital leur rend.

En Afrique australe, il a fallu vaincre les mêmes méfiances. « Un vieillard, chef de plusieurs villages, atteint de cécité, entendit parler de moi, et crut, d'après ce qui lui fut rapporté, que je pourrais lui rendre la vue... Il consent à être opéré... Mais dès que je mis à l'accomplissement de son désir la condition qu'il passerait quelques jours à Thabu Bossiou, dans une maison chrétienne quelconque, tout changea de face. J'eus beau lui expliquer... « J'ai peur d'aller demeurer chez des chrétiens, je crains « qu'ils n'exercent quelque sortilège sur moi. » Il renonça à être opéré[2]. — « Ils ont leurs médecins à eux, les *ngaké*... dont ils estiment que les drogues doivent guérir les noirs, comme nos remèdes à nous sont bons pour les blancs. Ceci n'est pas spécial au Zambèze, mais peut-être les Zambéziens sont-ils encore plus rebelles que d'autres tribus à une médication scientifique.

« Ils ont, en tout cas, une peur instinctive des amputations... » Le Dr de Prosch écrivait encore : « L'hospitalisation est peu goûtée par nos noirs. Une nourriture abondante assurée, une habitation propre, les soins les plus complets ne sont pas des avantages suffisants pour contrebalancer la défiance dont nous sommes encore l'objet de la part de tous ceux qui ne nous connaissent pas de près... Puis, on ne se résout pas à se séparer du confort païen, si je puis ainsi appeler la malpropreté qui est le milieu habituel de nos pauvres gens. Nous ne nous doutons pas

1. *Ibd.*, 1908, p. 109-110. Cf. *Ibid.*, 1910, p. 150.
2. *Missions évangéliques*, XXII (1847), p. 406-7 (Dr Lautré).

combien nos manières mettent mal à l'aise nos indigènes. Je pourrais citer des cas où des malades gravement atteints, auxquels j'ai accordé toute espèce de facilités, dont j'ai reçu les parents en visite avec des plats de lait caillé, se sont clandestinement échappés pour se cacher et se mettre à l'abri de la charité chrétienne[1]. »

Ainsi, même une longue familiarité avec des Européens réconcilie difficilement des indigènes déjà avancés, comme les Bassoutos, avec la médecine et les hôpitaux des blancs. « Le gouvernement du Lessouto a placé des médecins dans les villages administratifs en établissant la règle que toute consultation ou tout remède serait payé cinquante centimes : cela, pour permettre même aux plus pauvres noirs de profiter des bons offices de ces docteurs. Et il a fondé deux hôpitaux... Voici comment les Bassoutos ont réagi : « Les remèdes des médecins du « gouvernement ne valent rien; ce n'est que de l'eau. Car « pour dix sous que peuvent-ils donner, sinon de l'eau ? On « peut aller chez un médecin blanc une ou deux fois, mais « pas trois, car à la troisième il dirait qu'on gaspille ses « remèdes, et il vous préparerait une bouteille avec du « poison dedans, pour se débarrasser de vous. A l'hôpital, « on vous prendra vos habits, et vous ne les reverrez plus. « On vous privera de nourriture, et quand quelqu'un « mourra, on mettra le cadavre dans une maison spéciale, « pour l'y couper en morceaux. » Et ainsi de suite[2]. »

Selon M. Diéterlen, ces mauvaises dispositions proviennent de ce que « les noirs pensent que les blancs leur veulent du mal, ou ne leur veulent pas de bien. Ils ne croient pas à leur désintéressement. Ils se méfient, de peur d'être trompés, dépouillés, lésés, conduits à des

1. *Ibd.*, LXXXVI, 1 (1911), p. 20-21.
2. *Ibd.*, LXXXIII, 1 (1908), p. 308 (Diéterlen).

malheurs. Ces sentiments leur sont naturels, innés; ils sont irrésistibles, indéracinables... » Il se peut, et c'est une expérience amère qui s'exprime ainsi par la bouche du missionnaire attristé, mais non découragé. Toutefois, comme on l'a vu plus haut, la répugnance des indigènes à entrer et à demeurer à l'hôpital ne tient pas seulement à une défiance générale et incurable, mais aussi au fait qu'ils ne comprennent rien aux soins dont ils y sont l'objet, surtout quand on leur demande des jours, des semaines, parfois même des mois pour obtenir un résultat, qui, selon eux, devrait être immédiat. C'est précisément ce long séjour qui éveille le plus leurs soupçons. Quelles peuvent bien être les intentions du médecin blanc, grand magicien, qui les retient ainsi ? Que va-t-il pratiquer sur eux ?

Les termes du malentendu que nous signalions entre le malade indigène et son docteur européen se sont donc précisés. Plus le médecin s'est donné de mal pour son client, plus le traitement a été difficile et compliqué, surtout s'il a dû hospitaliser chez lui le malade, le nourrir, le soigner, lui faire suivre un régime, — plus il croit avoir acquis de droits à sa reconnaissance, et plus il s'attend, pour le moins, à des remerciements. Or l'indigène le remercierait sans doute, s'il avait été guéri en un instant, si, comme il s'y attendait, les médicaments avaient produit l'effet d'un coup de baguette magique. Mais toutes les circonstances dont le médecin se fait un mérite indisposent au contraire et inquiètent son malade. Les jours passent, les drogues succèdent aux drogues, les pansements aux pansements; le patient s'y soumet, de plus ou moins bonne grâce, mais il juge que le blanc doit lui en savoir gré, et que c'est lui, le patient qui aurait droit à des remerciements. Au fur et à mesure que la cure se prolonge, le médecin devient de plus en plus l'obligé du

malade qui s'y prête. C'est ce qu'a bien vu le R. P. Trilles, dans le passage que nous avons cité tout à l'heure, quand il écrit : « Bien des fois, les Européens se sont étonnés et indignés de voir les indigènes qu'ils avaient ainsi soignés, loin de leur en être reconnaissants, leur en demander au contraire le paiement. Malade et médecin ont raison, chacun à leur manière ; le médecin, avec nos idées européennes et chrétiennes, s'indigne avec raison de voir son dévouement presque toujours désintéressé, ainsi méconnu ; le malade, lui, a également raison : il croit avoir été, dans la circonstance, un simple sujet d'expérience. »

III

Il reste, semble-t-il, à expliquer l'obstination avec laquelle l'indigène, pour avoir été soigné par le médecin européen, lui réclame un présent, en annonçant même souvent son intention de venir en demander d'autres, indéfiniment. S'il essuie un refus, il devient grossier, il injurie, et quand il l'ose, il se venge. Il a l'attitude, il exprime la surprise et l'indignation d'un homme que l'on frustre de ce qui lui est dû. La sincérité et la violence de ces sentiments ne sont pas douteuses.

Pour en comprendre l'origine, il faut remarquer qu'ils ne se manifestent pas seulement lorsqu'un indigène a reçu, plus ou moins longtemps, les soins médicaux d'un Européen. On les voit se produire à l'occasion d'autres services rendus : en particulier, quand un blanc a sauvé la vie d'un indigène qui allait être victime d'un accident. En voici quelques exemples. « Un canot chavira (sur le Congo) dans le tourbillon au large de Underhill Point. Deux hommes furent noyés ; mais le canot que Grudgington avait envoyé aussitôt au secours des naufragés parvint

à sauver le troisième, et le ramena vivant au rivage. Le lendemain, avant de partir, cet homme demanda à Crudgington de « l'habiller ». Sur le refus du missionnaire, il se mit à exprimer son indignation contre l'avarice du blanc, et il devint très insolent. Sur quoi, Crudgington l'enferma dans le magasin, et il ne consentit à le relâcher que contre le paiement de deux chèvres : une pour l'homme qui l'avait tiré de l'eau, et l'autre pour Crudgington lui-même, parce que c'était son canot qui avait servi au sauvetage. Les chèvres furent payées, et il faut espérer que la leçon ne fut pas perdue [1]. »

Rien n'est moins sûr, et ni Crudgington ni Bentley ne semblent s'être rendu compte de ce qui se passait dans l'esprit de l'indigène. Voici un autre fait tout semblable, rapporté encore par Bentley. « Le chef suprême dans la localité de Ndandanga, était un certain Tawanlongo. Un chef secondaire, nommé Matuza Mbongo, avait grandi récemment en influence. Sa femme mourut en couches, et le bruit courut qu'avant de mourir elle avait vu en rêve Tawanlongo. Matuza saisit cette occasion de faire disparaître le dernier obstacle qui le séparait du rang suprême. Tawanlongo n'était pas aimé... Comme on s'amuserait à voir le vieux chef boire lui-même le poison d'épreuve (*nkasa*), chanceler, tomber, et être jeté au feu! Il n'était même pas nécessaire de faire appel à un devin : la femme n'avait-elle pas vu le chef dans son rêve? Quelle preuve pouvait être plus claire que celle-là? Tawanlongo était un sorcier. »

Les missionnaires s'interposent, et ils obtiennent que l'ordalie n'ait pas lieu. Toutefois, les indigènes ne tinrent pas leur parole à la lettre, car ils firent tout de même boire le *nkasa* à leur chef; mais l'infusion préparée fut

1. W. H. Bentley. *Pioneering on the Congo*, I, p. 476.

si faible, qu'il la vomit, et ainsi son innocence fut établie. Le chef m'envoya un message très reconnaissant, où il déclarait qu'il me devait la vie, à moi seul... Beaucoup d'autres firent la même réflexion. Néanmoins, quelques jours après, il vint me voir les mains vides, et il me dit qu'il espérait bien que j'allais montrer ma satisfaction de le voir échappé au danger en « l'habillant ». Je lui donnai deux mètres d'étoffe, un couteau, un chapeau, et encore quelques menus objets, quoique je ne visse pas très bien la nécessité de lui donner quoi que ce soit. Au lieu de me remercier pour cette nouvelle bonté, il se mit à m'injurier parce que je ne lui faisais pas un présent beaucoup plus considérable. Il me dit que j'étais d'une avarice éhontée, et il partit furieux contre moi [1]. » — De même au Gabon. « Vous sauvez la vie à un individu : attendez-vous à recevoir bientôt sa visite; vous êtes devenu son obligé, et vous ne vous débarrassez de lui qu'à force de présents et de cadeaux [2]. »

A propos d'autres services qu'on leur a rendus, les indigènes manifestent des exigences analogues, en particulier pour l'instruction et les soins donnés à leurs enfants. « Nous élevons leurs enfants, nous leur donnons la nourriture, le vêtement, le logement et tous les soins intellectuels et moraux. Eh bien! ils s'étaient mis en tête que nous devions offrir un paiement à chaque enfant et à leurs parents [3]. » — Le P. Bulléon dit de son côté : « Les élèves sont complètement à la charge de la mission. On les nourrit, on les habille, on les instruit, on leur apprend un métier sans la moindre rétribution. Heureux quand les parents ne viennent pas vous demander de

1. *Ibd.*, I, p. 475-6.

2. R. P. Bulléon. *Sous le ciel d'Afrique* (1888), p. 61.

3. *Missions catholiques*, XV (1883), p. 39. Lettre du P. Angouard (Moussorongos, Haut-Congo).

cadeaux, et vous faire payer le bonheur d'entretenir leurs enfants ! Et remarquez qu'on ne reçoit que des fils d'hommes libres, et que la plupart sont même fils de rois ou de chefs de village[1]. » — Chez les Béchuanas, « les parents ont cessé d'encourager les enfants à venir à l'école, préférant sans doute les envoyer aux champs, nettoyer le blé, ou paître le bétail. Quand nous avons demandé à ceux-ci pourquoi ils ne continuaient plus à nous envoyer leurs enfants, ils nous ont répondu que nous ne les payions pas ou que nous les payions trop peu[2]. » — Pareillement, à Tahiti, « quelques-uns des élèves semblaient penser qu'ils accordaient une faveur aux missionnaires en venant apprendre, et qu'ils avaient droit à être payés pour cette raison[3] ».

Un dernier fait significatif. Le capitaine Lyon raconte l'histoire d'une vieille femme esquimau qu'il a trouvée sur son chemin, abandonnée, à moitié gelée, presque mourante. « Je n'oublierai jamais, écrit-il, l'état misérable et l'aspect sordide de cette femme; mais je ne puis décrire la surprise que j'éprouvai lorsque, en voyant les couvertures et les fourrures où on allait l'envelopper pour la porter à bord de mon navire et l'y soigner, elle se tourna vers moi, et me demanda ce que je lui payerais pour sa peine[4] ! »

Tous ces faits impliquent la même incompréhension mutuelle que nous avons signalée et analysée plus haut. Le blanc trouve déraisonnable, extravagante, inexplicable, l'exigence de l'indigène. Celui-ci réclame une indemnité qui lui serait due parce qu'on lui a sauvé la vie, ou parce qu'on entretient ses enfants ! De son côté, l'indigène est

1. R. P. Bulléon. *Ibid.*, p. 110.
2. *Missions évangéliques*, XII (1837), p. 40 (Arbousset).
3. Rev. W. Ellis. *History of the London missionary society*, p. 190.
4. *The private Journal of Captain G. F. Lyon*, p. 385.

indigné de la petitesse, de la mesquinerie, de l'avarice éhontée du blanc, qui est si riche, et qui ne rougit pas de frustrer de pauvres gens de ce qui leur revient! Peut-être la cause du malentendu apparaîtra-t-elle, si, ici encore, au lieu d'admettre sans examen que les indigènes interprètent et ressentent comme les Européens ce qui s'est passé, on fait effort pour voir les choses de leur point de vue, et pour entrer dans leur façon de juger.

Le missionnaire Crudgington a sauvé un noir Congolais qui allait se noyer. Il s'attend à des remerciements, et même à recevoir un témoignage de reconnaissance : il prête à l'indigène les sentiments qu'il éprouverait s'il était à sa place, et qui lui paraissent simplement humains. En fait, le noir, de son côté, croit fermement que M. Crudgington, en le sauvant, a contracté une obligation envers lui. Nous ne voyons pas d'abord quelle elle peut être. Du point de vue de la mentalité blanche, qui est positive, l'affaire est toute simple. Le Congolais doit la vie à M. Crudgington, qui ne lui doit rien. S'il y a obligation, c'est donc de la part du Congolais; à peine est-il nécessaire de le dire. Le noir ne nie pas le fait. Mais son esprit est orienté de telle sorte que les éléments mystiques, quoi qu'il arrive, ont beaucoup plus d'importance à ses yeux que la matérialité même des événements. Il n'y a pas de hasard. Ce que nous appelons accident est une révélation, une manifestation des puissances invisibles. Comment se fait-il que le canot ait été pris dans le tourbillon? Est-ce le fait d'un sorcier qui les avait « condamnés », lui et ses deux malheureux compagnons? ou de la colère de quelque ancêtre négligé? Ne va-t-il pas être suspect pour avoir survécu seul, tandis que les deux autres se noyaient? Ne l'accusera-t-on pas de les avoir « livrés »? Cela semble inévitable. Et comment le canot des blancs s'est-il trouvé prêt, à point nommé, pour le sauver? De quel

droit sont-ils intervenus ? En le faisant, ils ont pris une responsabilité dont il ressentira sûrement les conséquences, de la part des puissances invisibles et aussi dans son propre groupe social. C'est bien le moins qu'ils l'indemnisent.

Le capitaine Lyon n'en croit pas ses oreilles, quand la vieille femme, mourante de froid et de faim, qu'il recueille sur son bateau pour la soigner, lui demande combien elle sera payée ! Du point de vue de la mentalité blanche, cette femme devra la vie au capitaine, qui ne lui devra rien : aucune discussion ne paraît possible sur ce point. — Mais, aux yeux de cette femme, c'est une affaire très grave, que d'être enveloppée dans les fourrures et les couvertures de ces étrangers, qui n'ont rien de commun avec son groupe social, de se laisser emporter sur leur navire, de prendre de leurs aliments, de toucher ce qui leur appartient. L'Européen ne voit que le fait objectif : elle sera réchauffée, réconfortée, nourrie, elle aura la vie sauve. Elle, au contraire, se demande d'abord quelles influences magiques vont exercer sur elle tous ces objets inconnus. Quelles conséquences mystiques n'aura pas pour elle son séjour sur le navire, à quels dangers ne va-t-elle pas être exposée, d'autant plus redoutables qu'elle ne peut même tous se les représenter ? Au moins, si elle se laisse faire, qu'elle soit indemnisée de sa complaisance !

Peut-être la difficulté n'est-elle pas encore entièrement résolue. Il reste que, d'une part, quels que soient les dangers mystiques de l'intervention du blanc, l'indigène lui doit cependant la vie, qu'il le reconnaît, et que cela semble bien constituer une obligation, — et d'autre part, qu'il faut expliquer la colère, parfois même l'indignation et la fureur que manifestent les indigènes à qui l'on a sauvé la vie ou rendu un très grand service, quand ils voient qu'on ne veut pas leur donner tout ce qu'ils réclament à cette occasion. L'homme amputé de la main, qui

a été soigné deux mois à bord d'un bateau qui pêche la bêche-de-mer, exige un fusil, ne l'obtient pas, et se venge en mettant le feu aux séchoirs du capitaine. Le noir sauvé par Crudgington, ne recevant pas ce qu'il réclame, l'injurie et se fait enfermer. Dans la plupart des cas de ce genre, les blancs remarquent que non seulement l'indigène ne témoigne pas de reconnaissance, mais que, lorsqu'on n'accède pas à ses demandes « déraisonnables », il devient insolent, et, s'il l'ose, menaçant. A quelle pression intérieure irrésistible obéit-il, pour braver ainsi l'Européen ? On ne le comprendra que si l'on descend aux couches les plus profondes de ses représentations collectives et de ses sentiments, au risque de les altérer presque à coup sûr en les décrivant en termes explicites, alors que lui-même les vit et les traduit en actes, sans les avoir jamais définis dans sa pensée ni exprimés en concepts.

La mentalité primitive, comme on sait, ne se représente ni la vie, ni la mort, ni la personnalité des individus comme nous le faisons. Vivre, pour un individu donné, c'est être engagé actuellement dans un réseau complexe de participations mystiques avec les autres membres, vivants et morts, de son groupe social, avec les groupes animaux et végétaux nés du même sol, avec la terre même, avec les puissances occultes protectrices de cet ensemble, et des ensembles plus particuliers auxquels il appartient plus spécialement. Au moment où il va mourir de faim, ou de froid, ou de maladie, ou se noyer, il se peut que l'intervention du blanc lui sauve la vie, au sens européen et tout objectif du mot, et c'est tout ce que nous voyons. Ce qui nous échappe, c'est qu'en même temps elle compromet sa vie, au sens indigène et mystique du mot. Qui sait, en effet, si elle n'irrite pas, d'abord, les puissances occultes de qui provient « l'accident », et surtout si elle ne détache pas de lui celles dont la protection constante

le garantit contre les dangers qui le menacent de toutes parts, contre la multitude indéfinie des esprits malfaisants ! Les blancs sont de puissants sorciers ; d'eux-mêmes, et de tout ce qui est à eux émanent des influences mystiques d'une force irrésistible. L'indigène qui les subit se trouve, de ce fait, séparé des puissances sans lesquelles il ne peut vivre. Il est donc à craindre que désormais les participations indispensables pour lui ne soient affaiblies et peut-être rompues.

Quelle sera alors la situation de cet indigène, si d'une part, pour avoir subi le traitement médical des blancs, pour avoir séjourné chez l'un d'eux, ou dans un hôpital, ou sur un de leurs vaisseaux, ou pour avoir été « sauvé » d'un accident par eux, il a perdu le bon vouloir des puissances invisibles sans lesquelles il n'est rien, et si d'autre part, le blanc qui est cause de cet éloignement se désintéresse de lui ? Il est menacé d'un isolement insupportable, et pour lui pire que la mort. C'est comme si le blanc, après l'avoir irrémédiablement compromis, après avoir mis en danger ce que l'on peut appeler son statut mystique personnel, l'abandonnait. En s'occupant de lui, en le logeant, en le nourrissant, en l'hospitalisant, ou en le sauvant, le blanc a assumé une charge. Il a pris une responsabilité, il s'est engagé. Il savait sans doute ce qu'il faisait. « Vous êtes désormais mon blanc », dit à Mackenzie l'homme qu'il a soigné pour une horrible blessure à la face ; « c'est à vous que je viendrai toujours demander. » C'est-à-dire : « Vous êtes à l'avenir mon recours, mon appui, et j'ai le droit de compter sur vous pour compenser ce que votre intervention me coûte du côté des puissances mystiques dont vit mon groupe social, et dont je vivais auparavant avec lui. » Comme M. Elsdon Best l'a bien remarqué, l'indigène, privé de l'atmosphère mystique qui lui est indispensable, tâche d'en retrouver l'équivalent du

côté des Européens[1]. Il faut donc que celui qui, de sa propre initiative, est intervenu si profondément dans sa vie, lui donne tout ce qu'il demande : il faut aussi qu'à l'avenir sa générosité soit inépuisable. S'il se dérobe, s'il refuse, c'est plus que de l'avarice. C'est comme un refus de faire honneur à un engagement sacré, c'est une trahison, presque un meurtre. L'indigène qui s'en croit victime se portera, s'il en a l'audace, aux pires extrémités.

S'il en est ainsi, l'indigène, en cette circonstance, ne se sent nullement l'obligé du blanc : il a, au contraire un sentiment aigu de la responsabilité dont celui-ci s'est chargé à son égard. Il n'est donc ni « ingrat » ni « déraisonnable » comme il paraît l'être, infailliblement, aux yeux de celui qui l'a soigné, ou sauvé, et qui a conscience de lui avoir rendu un grand service, souvent avec un entier désintéressement, et par pure humanité. Il reste à souhaiter que cette humanité ne se borne pas à panser ses ulcères, et qu'elle s'efforce de pénétrer, par sympathie, jusque dans les replis obscurs de ces consciences qui ne savent pas s'exprimer.

1. Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 312.

CHAPITRE XIV

CONCLUSION

De l'analyse des faits qui précède, et qui pourrait facilement être confirmée par beaucoup d'autres, il ressort, une fois de plus, que la mentalité primitive est essentiellement mystique. Ce caractère fondamental imprègne toute sa façon de penser, de sentir et d'agir. De là naît une extrême difficulté de la comprendre et de la suivre dans ses démarches. A partir des impressions sensibles, qui sont semblables pour les primitifs et pour nous, elle fait un coude brusque, et elle s'engage dans des chemins que nous ne prenons pas. Nous sommes vite déroutés. Si nous cherchons à deviner pourquoi des primitifs font ou ne font pas telle chose, à quelles préoccupations ils obéissent en un cas donné, les raisons qui les astreignent au respect d'une coutume, nous avons les plus grandes chances de nous tromper. Nous trouverons une « explication » qui sera plus ou moins vraisemblable, mais fausse neuf fois sur dix.

Les ordalies africaines en sont un exemple. Les interpréter comme ayant pour but de découvrir un coupable, y voir une sorte de procédure judiciaire, par analogie avec les jugements de Dieu du moyen âge, ou même avec les ordalies de la Grèce antique, qui en sont cependant moins loin, c'est se condamner à n'y rien comprendre, et à s'extasier, comme les missionnaires de l'Afrique occidentale ou australe l'ont fait depuis des siècles, sur l'absur-

dité insondable des pauvres nègres. Mais, si l'on entre dans la façon de penser et de sentir des indigènes, si l'on remonte aux représentations collectives et aux sentiments d'où leurs actes découlent, leur conduite n'a plus rien d'absurde. Elle en est, au contraire, la conséquence légitime. De leur point de vue, l'ordalie est une sorte de réactif, seul capable de déceler un pouvoir malin qui a dû s'incarner dans un ou plusieurs membres du groupe social. Seule, cette épreuve a la vertu mystique nécessaire pour détruire ce pouvoir, ou du moins pour le mettre hors d'état de nuire. Sous peine de voir les malheurs et les morts se multiplier, les indigènes ne peuvent donc y renoncer à aucun prix, et les objurgations des blancs leur semblent aussi hors de propos que leur propre façon d'agir paraît déraisonnable aux blancs, tant que ceux-ci n'en ont pas découvert les raisons.

Moins tragique, mais non moins caractéristique, est le malentendu que nous avons analysé, au sujet des soins médicaux que les primitifs reçoivent des Européens. Pour le dissiper, il faut avoir dégagé l'idée que les indigènes se font de la maladie et de la guérison, des remèdes et du régime que les « docteurs blancs » leur prescrivent, des conséquences auxquelles ils s'exposent en s'y soumettant, etc. ; il faut avoir retrouvé, à la racine de ces représentations si différentes des nôtres, la conception toute mystique de la participation et de la causalité qui est au fond de la mentalité primitive.

Si les malentendus de ce genre, qui ont dû se produire fréquemment, avaient été relevés avec soin par les premiers blancs qui ont vécu au contact des indigènes, nous y trouverions de précieuses données pour l'étude que nous avons essayée ici. Mais cela n'a guère été fait, et les occasions sont irrémédiablement perdues. Les Européens

qui se sont trouvés les premiers en relations suivies avec des sociétés primitives avaient d'autres soucis que d'observer comment les indigènes pensaient et sentaient, et de rapporter exactement ce qu'ils auraient recueilli ; et même s'ils s'étaient imposé cette tâche longue, délicate, et compliquée, la plupart d'entre eux n'auraient pas pu la mener à bien. Le succès, en effet, en pareille matière, exige une connaissance précise de la langue des indigènes. Il ne suffit pas d'en avoir acquis assez pour s'entendre sans peine avec eux dans les transactions courantes, pour leur communiquer des désirs ou des ordres, ou pour recevoir d'eux des informations utiles touchant la vie de tous les jours. Il faut encore tout autre chose : ces langues primitives sont souvent d'une complexité grammaticale et d'une richesse de vocabulaire surprenantes, et d'un type très différent de l'indo-européen ou du sémitique auxquels nous sommes accoutumés. Pour percevoir les nuances des représentations des indigènes, parfois déconcertantes pour nous, pour saisir comment elles se lient les unes aux autres dans les mythes, dans les contes, dans les rites, il serait donc indispensable de s'être rendu maître du génie et des détails de la langue. Dans combien de cas cette condition s'est-elle trouvée remplie, ne fût-ce qu'à peu près ?

« Dans nos rapports avec les indigènes, dit un administrateur anglais au sujet des Papous de la Nouvelle-Guinée qui n'ont encore jamais vu d'Européens, la plus grande difficulté est de leur faire comprendre le sens exact de ce qu'on leur dit, et de saisir le sens exact de ce qu'ils disent[1]. » Les deux mentalités qui se rencontrent sont si étrangères l'une à l'autre, leurs habitudes si divergentes, leurs moyens d'expression si différents ! L'Européen pratique l'abstraction presque sans y penser, et les

1. *Annual Report, Papua*, 1911, p. 128.

opérations logiques simples lui sont rendues si faciles par son langage qu'elles ne lui coûtent pas d'effort. Chez les primitifs, la pensée, et la langue, sont de caractère presque exclusivement concret. « La méthode de raisonner des Esquimaux, dit un bon observateur, nous donne l'impression d'être très superficielle, parce qu'ils ne sont pas accoutumés à suivre, si peu que ce soit, ce que nous appelons une suite définie de raisonnements, à s'attacher à un objet unique. En d'autres termes, leur pensée ne s'élève pas à des abstractions ou à des formules logiques ; elle se tient à des images observées et à des situations qui se succèdent suivant des lois que nous suivons difficilement[1]. » D'un mot, notre mentalité est surtout « conceptuelle » et l'autre ne l'est guère. Il est donc extrêmement malaisé, sinon impossible, pour un Européen, même s'il s'y applique, même s'il possède la langue des indigènes, de penser comme eux, tout en semblant parler comme eux.

Quand les observateurs ont noté les institutions, les mœurs, les croyances qu'ils avaient sous les yeux, ils se sont servis — pouvait-il en être autrement ? — des concepts qui leur paraissaient correspondre à la réalité qu'ils avaient à exprimer. Mais, précisément parce que c'étaient des concepts, entourés de l'atmosphère logique propre à la mentalité européenne, l'expression déformait ce qu'elle prétendait rendre. Traduction équivalait à trahison. Les exemples se présentent en foule. Pour désigner l'être, ou plutôt les êtres invisibles qui constituent, avec son corps, la personnalité du primitif, presque tous les observateurs ont employé le mot « âme ». On sait les confusions et les erreurs qu'a engendrées cet usage d'un concept que les primitifs ne possèdent pas. Toute une théorie, jadis très en faveur, et qui garde encore aujourd'hui nombre

1. H. P. Steensby. *Contributions to the Ethnology and Anthropology of the Polar Eskimos. Meddelelser om Groenland*, XXXIV (1910), p. 374-5.

de partisans, repose sur le postulat implicite qu'un concept « âme » ou « esprit », semblable au nôtre, existe chez les primitifs. De même pour les expressions « famille », « mariage », propriété », etc. Les observateurs ont dû s'en servir pour décrire des institutions qui présentaient des analogies, frappantes semblait-il, avec les nôtres. Pourtant, ici encore, une étude attentive montre que les représentations collectives des primitifs n'entrent pas sans se fausser dans le cadre de nos concepts.

Tenons-nous à un exemple simple qui n'exige pas de longue analyse. Les observateurs appellent couramment du nom de « monnaie » les coquillages dont les indigènes se servent pour leurs échanges, dans certaines régions, en Mélanésie entre autres. Récemment, M. Richard Thurnwald a fait voir que ce *Muschelgeld* (numéraire en coquillages) ne correspond pas exactement à ce que nous désignons par « monnaie ». Pour nous, il s'agit d'un intermédiaire (métal ou papier, peu importe ici), qui rend possible d'échanger n'importe quoi contre n'importe quoi. C'est un instrument universel d'échange. Mais les Mélanésiens n'ont guère de concept général de cette sorte. Leurs représentations restent plus concrètes. Les indigènes des îles Salomon, comme leurs voisins, emploient des coquillages pour leurs achats, mais toujours avec une spécification bien définie. « Cette monnaie, écrit M. Thurnwald, sert essentiellement à deux fins principales : 1° à se procurer une femme (en mariage) ; 2° à acquérir des alliés pour faire la guerre, et à payer la compensation due pour les morts, que ceux-ci aient été tués par simple meurtre ou dans un combat.

« Nous comprenons par là que la « monnaie » ne sert pas, à proprement parler, à des fins économiques, mais qu'elle est destinée à l'accomplissement de certaines fonctions sociales. Les fins attribuées ci-dessus à la monnaie nous

font aussi comprendre pourquoi c'est avant tout le chef qui doit se préoccuper d'amasser et de conserver un trésor en monnaie de coquillages. Il garde ses « fonds » dans des cases spéciales... et ils lui servent. par exemple, pour des prêts qu'il consent à ses gens quand ils veulent acheter une femme... — La monnaie de coquillages fine sert aussi « pour la parure... » — A côté de cette monnaie, les bracelets jouent également un rôle important à Buin comme signes de valeur. On les fait venir de Choiseul... Un autre représentant de la valeur est le porc, qui sert à divers payements, surtout pour les nombreux repas de fêtes auxquels on est obligé en différentes circonstances. »

Quant aux transactions commerciales proprement dites, il ne semble pas qu'une monnaie quelconque, pas même la monnaie de coquillages, y soit employée. On procède par voie d'échange, mais ces échanges sont spécialisés, et par là même, réglés. « En particulier, dit M. Thurnwald, dans le troc de marchandise contre marchandise, des objets déterminés ne peuvent être troqués que contre d'autres déterminés, par exemple, une lance contre un bracelet, des fruits contre du tabac, des cochons contre des couteaux. On échange volontiers des objets qui sont propres les uns et les autres à être consommés : ainsi des taro ou des noix de coco contre du tabac, ou des armes contre des ornements (des lances contre des bracelets ou des perles en verre), etc.[1]. »

Ne suivons pas plus loin l'intéressante description que donne M. Thurnwald de la vie économique des indigènes des îles Salomon. Ce que nous avons cité suffit à faire voir que notre concept de « monnaie » ne convient que très imparfaitement à la « monnaie de coquillages » dont ils font usage. Si donc l'on s'en tient à dire qu'ils possèdent

1. R. Thurnwald. *Forschungen auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo Inseln*, III, p. 38-40.

une telle « monnaie », on n'en a qu'une idée vague, et inexacte. Mais une étude attentive et minutieuse des fins spéciales auxquelles sert la monnaie de coquillages nous conduit à une connaissance plus approfondie de certaines institutions, et en même temps elle nous permet de mieux comprendre la mentalité de ces indigènes, qui ne procèdent pas par concepts généraux abstraits, et qui, à défaut de ce que nous appelons la « monnaie », organisent des échanges d'objets déterminés contre d'autres objets déterminés.

Un travail critique analogue pourrait s'appliquer aux autres concepts abstraits dont les observateurs des sociétés primitives se sont servis pour exprimer les représentations collectives des primitifs, et décrire leurs institutions.

Ainsi, par une sorte de nécessité inhérente à la nature des choses, c'est-à-dire à la profonde différence des mentalités et des langues, la plus grande partie des documents dont la science dispose pour l'étude de la mentalité primitive ne peut être utilisée qu'avec de grandes précautions, et après avoir été soumise à une critique approfondie. En toute bonne foi, les premiers observateurs, religieux ou laïques, déforment et faussent presque toujours les institutions et les croyances qu'ils rapportent, du seul fait que, sans défiance, ils se servent pour le faire des concepts qui leur sont familiers. Ceux qui viennent après eux procèdent de même, avec cette circonstance aggravante que les institutions et les croyances des primitifs ont déjà été contaminées par le contact des blancs, et que leur mentalité comme leur langue sont menacées d'une décomposition plus ou moins rapide. D'autre part, où chercher les données indispensables sur cette mentalité, sinon dans les écrits de ceux qui ont vu de près les primitifs, qui ont vécu près d'eux et avec eux, qui ont assisté à la routine quotidienne de leur vie comme aux cérémonies de leur

culte, s'ils en ont un organisé? La science n'a pas d'autres documents à sa disposition. Leur imperfection inévitable, le trop et le trop peu de ce qu'ils disent, suffirait presque à expliquer la lenteur de ses progrès et le caractère souvent précaire des résultats obtenus jusqu'ici.

Pourtant cette difficulté n'est pas sans remède. Elle se retrouve, plus ou moins grave, dans toutes les sciences dont les matériaux consistent en témoignages, et les règles, aujourd'hui bien établies, de la critique, externe et interne, s'appliquent aux documents ethnographiques avec la même efficacité qu'aux autres. En outre, au fur et à mesure que l'analyse de la mentalité primitive fait des progrès, et qu'elle arrive à des résultats que l'on peut tenir pour acquis, le chercheur dispose de critériums plus nombreux et plus sûrs pour contrôler la valeur des témoignages, anciens ou récents : il sait mieux discerner ce qu'il doit rejeter et ce qu'il peut garder de chacun d'eux. Enfin, une connaissance satisfaisante des caractères essentiels de la mentalité des primitifs donne accès à une étude plus approfondie et plus rigoureuse de leurs institutions. Cette première étape, une fois franchie, rend les suivantes sinon aisées à parcourir, du moins plus faciles à aborder.

II

La mentalité primitive, comme la nôtre, s'inquiète des causes de ce qui arrive. Mais elle ne les cherche pas dans la même direction. Elle vit dans un monde où d'innombrables puissances occultes, partout présentes, sont toujours ou agissantes ou prêtes à agir. Comme on l'a vu dans la première partie de ce livre, tout fait tant soit peu singulier est pris aussitôt pour une manifestation d'une ou plusieurs d'entre elles. La pluie survient-elle à un moment où les champs avaient grand besoin d'eau ? C'est que les

ancêtres et les esprits du lieu sont satisfaits, et témoignent ainsi de leur bon vouloir. Si la sécheresse persistante brûle les récoltes et fait périr le bétail, peut-être un tabou a-t-il été violé ? ou bien un ancêtre se juge offensé, et il faut apaiser sa colère. De même, jamais une entreprise ne réussira sans le concours des puissances invisibles. On ne partira pas à la chasse ou à la pêche, on ne se mettra pas en campagne, on ne commencera pas à cultiver un champ ou à bâtir une maison, si les présages favorables n'ont pas apparu, si les protecteurs mystiques du groupe social n'ont pas formellement promis leur aide, si les animaux mêmes que l'on veut prendre ne sont pas consentants, si les engins n'ont pas été consacrés et revêtus de vertus magiques, etc. En un mot, le monde visible et le monde invisible n'en font qu'un, et les événements du monde visible dépendent à chaque instant des puissances de l'autre. De là, la place que tiennent dans la vie des primitifs, les songes, les présages, la divination sous mille formes diverses, les sacrifices, les incantations, les cérémonies rituelles, la magie. De là, l'habitude de négliger ce que nous appelons les causes secondes, et de porter toute leur attention sur la cause mystique, seule vraiment efficiente. Un homme succombe à une maladie organique, à la piqûre d'un serpent, il est écrasé par la chute d'un arbre, dévoré par un tigre ou un crocodile : ce n'est pas, pour la mentalité primitive, la maladie, ou le serpent, ou l'arbre, ou le tigre ou le crocodile, qui l'a tué. S'il a péri, c'est sans doute qu'un sorcier l'avait « condamné » (*doomed*) et « livré ». L'arbre, l'animal homicides n'ont été que des instruments. A défaut de l'un, l'autre aurait rempli le même office. Ils étaient, comme on dit, interchangeables, au gré de la puissance invisible qui les a employés.

Pour des esprits aussi orientés, il n'y a pas de fait purement physique. Aucune question relative aux phénomènes

de la nature ne se pose donc pour eux comme pour nous. Quand nous voulons en expliquer un, nous en cherchons, dans les séries mêmes des phénomènes, les conditions nécessaires et suffisantes. Si nous parvenons à les déterminer, nous n'en demandons pas davantage. La connaissance de la loi nous satisfait. L'attitude du primitif est tout autre. Il a peut-être remarqué les antécédents constants du fait qui l'intéresse, et, pour agir, il tient le plus grand compte de ses observations. Mais la cause réelle, il la cherchera toujours dans le monde des puissances invisibles, au delà de ce que nous appelons la nature, dans le « métaphysique » au sens littéral du mot. Bref, nos problèmes ne sont pas les siens, et les siens nous sont étrangers. C'est pourquoi, se demander quelle solution il donne à l'un des nôtres, l'imaginer, et prétendre en tirer des conséquences qui expliqueraient telle ou telle institution primitive, c'est s'engager dans une impasse.

Ainsi, Sir James Frazer a cru pouvoir appuyer une théorie du totémisme sur l'ignorance où seraient les primitifs du processus physiologique de la conception. De longues discussions se sont alors poursuivies sur la question de savoir comment ils se représentent la fonction de reproduction chez l'homme, et quelle idée ils se font de la grossesse dans les sociétés les plus basses. Mais peut-être n'aurait-il pas été inutile d'examiner d'abord une question préliminaire : le problème de la conception se pose-t-il, pour la mentalité primitive, dans des termes qui permettent à ces discussions d'être décisives?

Orientée comme elle l'est, on peut affirmer, sans crainte d'erreur, que si son attention se porte sur le fait de la conception, ce n'est pas à ses conditions physiologiques qu'elle s'arrêtera. Qu'elle les connaisse ou qu'elle les ignore plus ou moins, il n'importe pas beaucoup, puisque, dans tous les cas, elle les néglige, et cherche la cause

ailleurs, dans le monde des forces mystiques. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que ce fait, seul entre tous ceux que la nature lui présente, fût considéré par elle d'un point de vue différent des autres. Il faudrait que, dans ce cas, par une exception unique, elle prît une attitude inaccoutumée, et se préoccupât tout à coup de la recherche des causes secondes. Rien ne nous le donne à penser. Si aux yeux des primitifs, la mort n'est jamais « naturelle », il va de soi que la naissance ne l'est jamais non plus, et pour les mêmes raisons.

En fait, même avant tout commerce avec les blancs, les primitifs, — ceux d'Australie par exemple — avaient bien observé quelque chose des conditions physiologiques de la conception, et en particulier du rôle de l'acte sexuel. Mais, dans ce cas comme dans les autres, ce que nous appelons la cause seconde, les antécédents nécessaires et suffisants selon nous, restent à leurs yeux tout à fait secondaires : la vraie cause est d'essence mystique. Quand bien même ils auraient remarqué qu'un enfant ne vient au monde que si la fécondation a eu lieu, ils n'en tireraient pas la conclusion qui nous paraît naturelle. Ils persisteraient à penser que si une femme est grosse, c'est qu'un « esprit » — en général celui d'un ancêtre qui attend d'être réincarné et qui se trouve actuellement dans la réserve à naître, — est entré en elle, ce qui implique, bien entendu, qu'elle appartient au clan, sous-clan et totem qui convient à cet esprit. Chez les Arunta, les femmes qui ont peur d'une grossesse, si elles sont obligées de passer par l'endroit où se trouvent ces esprits candidats à la vie terrestre, le font en toute hâte, et prennent toutes les précautions possibles pour empêcher que l'un d'eux n'entre en elles[1]. Mais MM. Spencer et Gillen ne disent pas qu'elles s'abs-

1. Spencer and Gillen. *The native tribes of Central Australia*, p. 125.

tiennent de toutes relations sexuelles. Celles-ci ne seraient suivies d'une conception que si « l'esprit » entrait dans la femme.

A San Cristoval, dans les îles Salomon, la cause physiologique de la conception est-elle connue, se demande M. Fox ? — « A l'heure actuelle, répond-il, elle l'est probablement. Si l'on demande aux indigènes pourquoi ils ont coutume d'enterrer vivant le premier né du mariage, presque toujours ils répondent que c'est parce que, vraisemblablement, cet enfant n'est pas du mari, mais d'un autre homme. Mais il y a certainement nombre de faits en faveur de l'autre hypothèse. On dit que l'embryon est placé dans les entrailles de la femme par un *adaro* nommé Hau-di-Ewavi, qui vit sur une montagne à Guadalcanar (Marau Sound à Guadalcanar est l'endroit où vont les esprits des morts après le décès), ou par Kauraha, un esprit serpent [1]. » — Les deux hypothèses ne s'excluent pas. Les insulaires de San Cristoval peuvent avoir appris des blancs, ou observé eux-mêmes, le rapport étroit de l'acte sexuel avec la conception : ils n'en considèrent pas moins que la cause réelle ne peut être que mystique, l'acte d'un esprit qui se décide à entrer dans une certaine femme.

Dans un grand nombre de sociétés primitives, en particulier chez beaucoup de Bantous, la stérilité de l'épouse est une véritable calamité, et elle suffit à faire rompre le mariage. En vertu d'une participation bien connue, que nous avons signalée plus haut, la plantation d'un homme qui a une femme inféconde est menacée de ne rien produire : il faut donc qu'il divorce. La stérilité est toujours considérée comme étant du fait de la femme. Cependant ces indigènes n'ignorent pas le rôle physiologique de l'acte

1. C. E. Fox. *Social organisation in San Cristoval*, J. A. I., XLIX (1919), p. 119.

sexuel. Mais comme ils n'en font pas réellement dépendre la grossesse, ils n'imaginent pas que le défaut de conception puisse tenir à la part du mâle dans la fécondation. Il provient sûrement d'une cause mystique, c'est-à-dire de ce qu'aucun esprit-enfant ne consent à se réincarner en entrant dans cette femme. Celle-ci, que sa stérilité désespère, ne croit pouvoir guérir qu'en suppliant les ancêtres et les puissances invisibles de lui devenir favorables, et elle multiplie offrandes et sacrifices.

Cette attitude de la mentalité primitive rend difficile de savoir ce qu'une tribu donnée se représente au juste au sujet de ce que nous appelons les conditions physiologiques de la conception. Comme elle ne s'y arrête pas, parce que ce n'est pas pour elle ce qui importe, elle peut n'en avoir pas d'idée claire, et ne pas savoir au juste elle-même ce qu'elle en pense, puisque son attention ne s'y est pas fixée. Certains groupes sociaux auront sur ce point des traditions un peu plus précises que leurs voisins, sans qu'on puisse rien inférer de cette différence. Les témoignages des observateurs pourront être discordants, et néanmoins véridiques. — Pour la même raison, cette mentalité qui se montre souvent, comme on sait, indifférente à la contradiction, admettra à la fois que l'acte sexuel est la condition ordinaire de la conception, et que la conception ait lieu sans acte sexuel. La *Lucina sine concubitu* peut être exceptionnelle ; elle n'a rien d'extraordinaire en soi. Si un esprit entre dans une femme, pendant un rêve, par exemple, celle-ci doit avoir conçu : l'enfant naîtra. Les contes, les légendes, les mythes, sont pleins de faits de ce genre, sans que la mentalité primitive y trouve le moindre sujet de surprise. Il ne faut pas en conclure qu'elle ignore le rôle de l'acte sexuel, mais bien que, alors même qu'elle ne l'ignore pas, ou qu'elle en a une connaissance plus ou

moins vague[1], elle ne pense pas que ce soit de lui que la conception dépende vraiment.

III

En présence des phénomènes de la nature, la mentalité primitive ne se pose donc pas les mêmes questions que la nôtre, ou même elle ne s'en pose pas du tout. « Ces tribus sauvages, dit un explorateur en parlant des Sakais de Sumatra, n'ont qu'un besoin de causalité extrêmement faible... Ils ne réagissent qu'aux impressions les plus fortes et les plus immédiates...[2] ». — « Besoin de causalité » signifie ici « intérêt éveillé » par les faits qui se produisent autour d'eux. Cette apparence d'apathie et de torpeur intellectuelle a été souvent remarquée dans les sociétés les plus basses, en particulier chez certaines tribus de l'Amérique du Sud. Elle conduit aisément à des conclusions inexactes sur la mentalité primitive en général. Si l'on veut éviter cette erreur, il faut d'abord ne pas chercher dans ces sociétés, qu'elles soient tout à fait inférieures ou d'un degré plus élevé, un « besoin de causalité » du même type que le nôtre. Comme il ressort des faits et des institutions analysés dans le présent ouvrage, elles ont le leur, qui leur est propre, et qui échappe facilement à des observateurs trop pressés, ou prévenus. Cette mentalité, essentiellement mystique et prélogique, va à d'autres objets, et par d'autres

1. Chez les Azande du Haut Congo, « les idées concernant la conception sont très étranges — du moins pour un Européen. Ils croient que les éléments du fœtus ne sont pas déposés en une seule fois, mais par plusieurs fécondations successives de l'ovaire, s'étendant sur un certain nombre de jours ». Harold Reynolds. *Notes on the Azande tribe of the Congo. Journal of the African Society*, XI, 1904, p. 239. — La même représentation se retrouve chez les Papous étudiés par M. Landtman : « Si l'on désire avoir un enfant, le mari doit cohabiter régulièrement avec sa femme, jusqu'à ce que l'enfant soit achevé. » *The folk tales of the Kiwai Papuans. Acta societatis scientiarum fennicœ*, XLVII, p. 460 (note).

2. Moszkowski. *Auf neuen Wegen durch Sumatra*, p. 90.

chemins que nos esprits. Il suffit de voir l'importance qu'ont prise à ses yeux la divination et la magie. Pour la suivre dans ses démarches, pour en dégager les principes, il faut, pour ainsi dire, faire violence à nos habitudes mentales, et nous plier aux siennes. Effort presque impossible à soutenir, et à défaut duquel, cependant, cette mentalité risque de nous rester inintelligible.

Outre la tendance presque irrépressible qui nous porte, malgré nous, à la concevoir sur le type de la nôtre, un autre fait contribue à nous en dissimuler les caractères propres. Dans la pratique, les primitifs ont à poursuivre, pour vivre, des fins que nous comprenons sans peine, et nous voyons que, pour les atteindre, ils s'y prennent à peu près comme nous le ferions à leur place. De ce que, dans ces circonstances, ils agissent comme nous, nous sommes tentés de conclure aussitôt, sans plus ample informé, que leurs opérations mentales sont, en général, semblables aux nôtres. Une observation et une analyse plus attentives nous font seules apercevoir les différences.

Les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* ont essayé de montrer comment la mentalité primitive, souvent indifférente à la contradiction, est néanmoins très capable de l'éviter, dès que les besoins de l'action l'exigent[1]. De même, des primitifs qui ne prennent aucun intérêt apparent aux liaisons causales les plus évidentes, savent fort bien les utiliser pour se procurer ce qui leur est indispensable, par exemple de la nourriture, ou tel ou tel engin. En fait, il n'existe guère de société si basse où l'on n'ait trouvé quelque invention, quelque procédé d'industrie ou d'art, quelque fabrication à admirer : pirogues, poteries, paniers, tissus, ornements, etc. Les mêmes hommes qui, presque dénués de tout, semblent être

1. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 79.

situés au bas de l'échelle, obtiendront, dans la production d'un certain objet, des résultats d'une délicatesse et d'une exactitude surprenantes. L'Australien saura tailler le boomerang. Le Boschiman et le Papou se révéleront artistes dans leurs dessins. Le Mélanésien trouvera pour ses pièges à poissons les dispositions les plus ingénieuses, etc.

Les travaux en cours sur la technologie des primitifs nous aideront sans doute efficacement à déterminer les stades du développement de leur mentalité. Dès à présent, et bien que le mécanisme de l'invention, peu connu pour nos sociétés, le soit encore moins pour celles-là, il est permis de formuler une remarque générale. La valeur exceptionnelle de certaines œuvres ou de certains procédés des primitifs, qui contraste si fort avec la grossièreté et le caractère rudimentaire du reste de leur culture, n'est pas le fruit de la réflexion ni du raisonnement. S'il en était ainsi, on ne constaterait pas de telles disparates, et cet outil universel leur aurait rendu le même service plus d'une fois. C'est une sorte d'intuition qui a conduit leur main, guidée elle-même par une observation aigüe d'objets qui présentaient pour eux un intérêt particulier. Cela suffit pour aller loin. L'agencement délicat d'un ensemble de moyens appropriés à la fin poursuivie n'implique pas nécessairement l'activité réfléchie de l'entendement, ni la possession d'un savoir capable de s'analyser, de se généraliser, et de s'adapter à des cas imprévus. Ce peut être simplement une habileté pratique, formée et développée par l'exercice, conservée par lui, et assez comparable à celle d'un bon joueur de billard, qui, sans savoir un mot de géométrie ni de mécanique, sans avoir besoin de réflexion, a acquis l'intuition rapide et sûre du mouvement à exécuter, pour une position donnée des boules.

On pourrait de la même façon rendre compte de la finesse et de la sagacité dont beaucoup de primitifs font

preuve en diverses circonstances. Par exemple, au dire de von Martius, des Indiens des tribus les plus basses du Brésil savent distinguer toutes les races et même les variétés de palmiers, et ils ont un nom pour chacune. Des Australiens reconnaissent la trace individuelle des pas de chaque membre de leur groupe, etc. Dans l'ordre moral, on vante souvent l'éloquence naturelle aux indigènes d'un grand nombre de sociétés, la richesse d'arguments qu'ils déploient dans leurs palabres, et l'habileté de l'attaque et de la défense dans leurs contestations. Leurs contes, leurs proverbes, témoignent souvent d'une observation fine et malicieuse ; leurs mythes, d'une imagination fertile et parfois poétique. Tout cela a été signalé bien des fois par des observateurs qui n'étaient certes pas prévenus en faveur des « sauvages ».

Quand nous les voyons ainsi comme nous, quelquefois mieux que nous, physionomistes, moralistes, psychologues (au sens pratique de ces mots), nous avons peine à croire qu'ils puissent être, à d'autres points de vue, des énigmes presque indéchiffrables, et que de profondes différences séparent notre mentalité de la leur. Prenons garde cependant que les points de ressemblance portent toujours sur des modes d'activité mentale où les primitifs, comme nous-mêmes, procèdent par intuition directe, appréhension immédiate, interprétation rapide et presque instantanée de ce qui est perçu : s'il s'agit, par exemple, de lire sur le visage d'un homme des sentiments que peut-être il ne s'avoue pas à lui-même, de trouver les mots qui font vibrer la corde secrète que l'on veut toucher, de saisir le ridicule d'un acte ou d'une situation, etc. Ils sont guidés là par une sorte de flair ou de tact. L'expérience le développe et l'affine, et il peut devenir infaillible, sans avoir rien de commun avec des opérations intellectuelles proprement dites. Dès que celles-ci entrent en jeu, les

différences entre les deux mentalités éclatent, si frappantes qu'on est tenté de les exagérer à leur tour. Déconcerté, l'observateur qui estimait hier l'intelligence du primitif virtuellement égale à celle de tout autre homme, le taxera aujourd'hui d'incroyable stupidité, en le voyant incapable du raisonnement le plus simple.

Le mot de l'énigme est dans le caractère mystique et prélogique de la mentalité primitive. En présence des représentations collectives où elle s'exprime, des préliaisons qui les enchaînent, des institutions où elles s'objectivent, notre pensée conceptuelle et logique se sent mal à l'aise, comme devant une structure qui lui est étrangère et même hostile. En fait, le monde où se meut la mentalité primitive ne coïncide que partiellement avec le nôtre. Le réseau des causes secondes, qui, pour nous, s'étend à l'infini, y reste dans l'ombre, et inaperçu, tandis que des pouvoirs occultes, des actions mystiques, des participations de toutes sortes s'y mêlent aux données immédiates de la perception, pour constituer un ensemble où le réel et l'au-delà sont confondus. En ce sens, ce monde est plus complexe que notre univers. D'autre part, il est fini et fermé. Dans les représentations de la plupart des primitifs, la voûte céleste repose comme une cloche sur la surface plate de la terre ou de l'Océan. Le monde se termine ainsi au cercle de l'horizon. L'espace y est plutôt senti que conçu ; ses directions sont lourdes de qualités, et chacune de ses régions, comme on l'a vu [1], participe de tout ce qui s'y trouve habituellement. La représentation du temps, surtout qualitative, reste vague : presque toutes les langues primitives sont aussi pauvres en moyens de rendre les rapports de temps que riches pour exprimer les relations spatiales. Souvent l'événement futur, s'il est consi-

1. Cf. *supra*, ch. VII, p. 231-39.

déré comme certain, et s'il provoque une émotion forte, est senti comme déjà présent.

Dans ce monde clos, qui a ainsi son espace, sa causalité, son temps, quelque peu différents des nôtres, les sociétés se sentent solidaires des autres êtres ou ensembles d'êtres, visibles et invisibles, qui l'habitent avec elles. Chaque groupe social, selon qu'il est errant ou sédentaire, occupe un territoire plus ou moins étendu, dont les limites sont, en général, nettement fixées pour lui et pour ses voisins. Il n'en est pas seulement le maître, avec le droit exclusif, par exemple, d'y chasser ou d'y cueillir les fruits. Le sol lui « appartient », au sens mystique du mot : une relation mystique relie ses vivants et ses morts aux puissances occultes de toutes sortes qui peuplent cette terre, qui lui permettent d'y vivre, et qui ne tolèreraient sans doute la présence d'aucun autre. De même qu'en vertu d'une participation intime, ce qui a été en contact immédiat et constant avec un homme, — ses vêtements ou ornements, ses armes, son bétail, — *est* cet homme même, et c'est pourquoi, quand il meurt, souvent ils ne peuvent appartenir à personne autre, et l'accompagnent dans sa nouvelle condition ; de même la portion de terre où vit un groupe humain *est* ce groupe même : il ne saurait vivre ailleurs, et tout autre groupe, s'il voulait s'en emparer et s'y établir, s'exposerait aux pires dangers. Aussi voit-on entre tribus voisines des conflits et des guerres à propos d'incursions, de raids, de violations de territoire, mais non pas de conquêtes proprement dites. On détruira un groupe ennemi, on n'annexera pas sa terre. A quoi bon, si l'on doit y rencontrer l'hostilité redoutable des « esprits » de toute sorte et des espèces animales et végétales qui en sont les maîtresses, et qui vengeraient sans doute les vaincus? On ne pourrait pas y vivre, et on serait sûr d'y mourir. Peut-être faut-il voir, dans ces rapports de participation essentielle et locale

entre un groupe ou un sous-groupe humain et telle ou telle espèce vivante, une des racines principales de ce qu'on appelle la parenté totémique.

Au milieu de cet enchevêtrement de participations et d'exclusions mystiques, les représentations que l'individu a de lui-même soit vivant, soit mort, et du groupe auquel il « appartient », ne ressemblent que de loin à des idées ou à des conceptions. Elles sont senties et vécues plutôt que pensées. Ni leur contenu, ni leurs liaisons ne sont soumis rigoureusement à la loi de contradiction. Par suite, ni le moi individuel, ni le groupe social, ni le monde ambiant, visible et invisible, ne sont encore « définis » dans ces représentations collectives comme ils paraissent l'être, dès que notre pensée conceptuelle essaie de les saisir. En dépit des précautions les plus attentives, celle-ci ne peut pas ne pas les assimiler à ses « objets » ordinaires. Elle les dépouille ainsi de ce qu'ils ont d'élémentairement concret, émotionnel, et vital. C'est là ce qui rend si difficile, et presque toujours incertaine, l'intelligence des institutions où s'est exprimée la mentalité, plus mystique que logique, des sociétés primitives.

INDEX[1]

1. Cet index présente écrits en *italiques* les mots empruntés à des langues étrangères ; en CAPITALES les termes géographiques et les noms de peuples ; en *CAPITALES ITALIQUES* les noms d'auteurs ; en **petites égyptiennes** les mots soit philosophiques, soit d'usage courant.

B

C

N

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

INDIFFÉRENCE DE LA MENTALITÉ PRIMITIVE AUX CAUSES SECONDES

CHAPITRE II

LES PUISSANCES MYSTIQUES ET INVISIBLES

CHAPITRE III

LES RÊVES

CHAPITRE IV

LES PRÉSAGES

CHAPITRE V

LES PRÉSAGES (*suite.*)

CHAPITRE VI

LES PRATIQUES DIVINATOIRES

CHAPITRE VII

LES PRATIQUES DIVINATOIRES (*suite.*)

CHAPITRE VIII

LES ORDALIES

CHAPITRE IX

L'INTERPRÉTATION MYSTIQUE DES ACCIDENTS ET DES MALHEURS

CHAPITRE X

L'INTERPRÉTATION MYSTIQUE DES CAUSES DU SUCCÈS

CHAPITRE XI

L'INTERPRÉTATION MYSTIQUE DE L'APPARITION DES BLANCS ET DE CE QU'ILS APPORTENT

CHAPITRE XII

LE MISONÉISME DANS LES SOCIÉTÉS INFÉRIEURES

CHAPITRE XIII

LES PRIMITIFS ET LES MÉDECINS EUROPÉENS

CHAPITRE XIV

CONCLUSION

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY




UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 064571737